NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06823888 4

as

Religionssystem

untersucht und entwikelt

on

Christian Baur

g. Theologie an der Universität
bingen.

ngen,
F. Oſiander.

31.

5171

Baur
ZFE

Das

Manichäische Religionssystem

nach den Quellen neu untersucht und entwikelt

von

Dr. Ferdinand Christian Baur

ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.

1831.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.

Tübingen, gedruckt bei Hopfer de l'Orme.

Vorrede.

Indem ich die gegenwärtige Schrift dem Publicum übergebe, habe ich nach demjenigen, was im Eingange derselben, in der allgemeinen Vorerinnerung, über das Verhältniß dieser neuen Untersuchung und Darstellung des Manichäischen Lehrbegriffs zu den Werken der Vorgänger gesagt ist, zur Rechtfertigung ihrer Erscheinung nur weniges hinzufügen.

Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung glaubte ich als eine dreifache auffassen zu müssen.

Vor allem mußte es um eine urkundliche Darlegung der historisch gegebenen Elemente zu thun seyn, aus welchen das ganze System zu construiren ist. Nicht nur um jeden Schein der Willkühr zu vermeiden, sondern auch um der Darstellung selbst ein frischeres Leben zu geben, sind überall, ungeachtet dadurch der Umfang der Schrift nicht unbedeutend erweitert wurde, die Hauptstellen, die die historische Basis der Untersuchung bilden, in ihrem Zusammenhange mitgetheilt worden. So erleichternd gerade in diesem Theile der Untersuchung die Arbeiten der Vorgänger seyn mußten.

*

ſo wird doch niemand, wie ich hoffe, ein durchgängiges ſelbſtſtändiges Quellenſtudium, und eine umfaſſendere und durchgreifendere Benüzung der wichtigſten Beweisſtellen vermiſſen.

Die ſchwierigſte Aufgabe einer ſolchen Unterſuchung iſt immer die Entwiklung des innern Zuſammenhangs der einzelnen Theile des Syſtems, die getreue und lebendige Auffaſſung der das Ganze beherrſchenden organiſchen Idee. Der Hiſtoriker muß ſich immer auch wieder über den hiſtoriſch gegebenen Stoff ſtellen, und die Grundanſicht, die er vom Ganzen gewinnt, iſt zulezt durch Momente bedingt, die über die Sphäre des ſpeciellen Gegenſtandes ſeiner Unterſuchung weit hinausliegen. In dieſer Hinſicht hauptſächlich ſchien es mir nothwendig, in die Beziehungen ſorgfältiger einzugehen, die der Manichäismus theils zu dem chriſtlichen Gnoſticismus, theils zu den Religionen des Alterthums überhaupt unverkennbar hat. Ich geſtehe es gerne, daß der Verſuch, ein Syſtem, wie das Manichäiſche iſt, in ſeinen lezten und höchſten Principien aufzufaſſen, auf gewiße Puncte führt, in Anſehung welcher das entſcheidende Urtheil mehr oder minder nur der individuellen Anſicht und Geiſtesrichtung des darſtellenden Hiſtorikers angehören zu müſſen ſcheint. Gleichwohl glaubte ich auch ſolche Puncte um ſo weniger unerörtert laſſen zu dürfen, je häufiger ſie ſonſt entweder mit völligem Stillſchweigen übergangen, oder wenigſtens nur flüchtig berührt werden, wäre es auch nur, um die Grenzpuncte zu bezeichnen, die der

ſtreng hiſtoriſchen Unterſuchung durch die Natur der Sache geſtekt ſind.

In engem Zuſammenhange mit dem ſo eben Bemerkten ſteht, was ich als einen dritten Theil der geſammten Aufgabe betrachtete, die genauere Nachweiſung der hiſtoriſchen Geneſis des Manichäiſchen Syſtems. Was in dieſer Beziehung noch zu leiſten iſt, mag die einfache Bemerkung zeigen, daß in dem ganzen Jahrhundert, das nunmehr ſeit der Erſcheinung des geiſtvollen und inhaltsreichen Beauſobre'ſchen Werkes über die Manichäer nächſtens verfloſſen iſt, kein Verſuch gemacht wurde, das Manichäiſche Syſtem aus dem ſeitdem erweiterten Geſichtskreis des orientaliſchen Religionsgebiets, welchem es nach Urſprung und Inhalt angehört, zu betrachten. Es genügt mir, wenn die hier gegebenen, auch bei dem jezigen Stande unſerer Kenntniß des höhern Orients immer noch dürftigen Andeutungen der Beachtung beſſer ausgerüſteter und weiter ſehender Forſcher nicht unwerth erſcheinen.

Der ganze Gang der vorliegenden Unterſuchung rükt den Manichäismus immer mehr aus dem engen Kreiſe der chriſtlichen Sectengeſchichte in die weitere und freiere Sphäre der alten Religionsgeſchichte hinüber. Nur von dieſem Geſichtspunct aus kann das Manichäiſche Religionsſyſtem in ſeiner wahren Bedeutung erſcheinen: für die chriſtliche Kirchen- und Dogmen-Geſchichte bleibt ihm demungeachtet dieſelbe Wichtigkeit. Um dieſe Seite um ſo weniger unbeachtet zu laſſen, glaubte ich in dieſer Darſtellung auch der in

mancher Hinsicht sehr anziehenden Polemik der christlichen Gegner etwas mehr Raum gestatten zu dürfen, als ihr gewöhnlich gegönnt wird.

Das Studium der historischen Theologie hat in der neueren Zeit durch die Leistungen und Anregungen trefflicher Männer einen so erfreulichen Aufschwung genommen, und ist zugleich durch die großartige Wendung, die die neuere Theologie überhaupt characterisirt, in eine so lebendige und fruchtbare Beziehung zur Dogmatik als Wissenschaft gesezt worden, daß jeder neue Beitrag, auf dem weiten, der Forschung noch offen liegenden Felde, schon darum eine nicht unfreundliche Aufnahme sich versprechen zu dürfen scheint. Möge der gegenwärtige, eben so sehr einer Cardinalhäresie des Christenthums, als einer Hauptform der alten Religion gewidmete, es wenigstens nicht verkennen lassen, daß er aus eben diesem Interesse für solche Studien hervorgegangen ist, und die Aufmerksamkeit, die ihm etwa zu Theil wird, zu vielen lichtvollen und gründlichen Belehrungen Veranlassung geben!

Uebersicht des Inhalts.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Vorerinnerung.

Die beiden Principien und die beiden Reiche.

Seite

Das Verhältniß des Manichäismus zum Gnosticismus und zum Christenthum im Allgemeinen 1
Die bisherigen Bearbeitungen des Manich. Lehrbegriffs . 2
Die Quellen nach ihrem verschiedenen Character . . . 5
Der Dualismus des Manich. Systems in Hinsicht der Principien 10
Die Natur und die Eigenschaften der beiden Principien . 13
Das Lichtreich . . . . . —
Das Reich der Finsterniß 19
Das Verhältniß der beiden Reiche 25
Einwendungen der Gegner gegen den Manich. Dualismus 29
Beurtheilung des Manich. Begriffs des Bösen . . . 37

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf der beiden Principien und die Weltschöpfung.

Pantheistischer Character des Manichäismus 41
Der Anfang des Kampfs der beiden Principien . . . 45
Die Gottheit in der Entwiklung des Kampfs, die Seele, der Urmensch 49
Der *Spiritus potens* 68
Der *Jesus patibilis* 71

Seite

Mythische Gestalten des Manich. Systems . . . 77
Zusammenhang der Manich. Kosmogonie mit der Weltansicht des Alterthums 81
Verhältniß des Manichäismus zum Gnosticismus . . 98
Einwendungen der Gegner gegen den Manich. Begriff der Gottheit, und ihre Beantwortung 100

Dritter Abschnitt.

Seele und Leib, die Erschaffung des ersten Menschen, die Sünde.

Der Abfall der Seelen und der Ursprung des körperlichen Lebens 112
Die Entstehung des Menschen 117
Verschiedene Ansichten über die Stellung, die dieser Lehre im Systeme zu geben ist 120
Die Lichtseele des Menschen, als Concentration der Weltseele 131
Der Leib, als Lokspeise und Kerker der Seele . . 134
Der Mensch, als Mikrokosmos 138
Parallele mit Plato und Philo, Verhältniß zu Zoroaster und den Gnostikern 147
Der Fall des Menschen 151
Die Dualität der Seelen 162
Vergleichung der Augustin'schen Lehre von der Sünde mit der Manichäischen 177
Die Freiheit des Willens 184
Zusammenstellung der Resultate der Untersuchung . . 193

Vierter Abschnitt.

Christus und die Erlösung, die Zurükführung der Seelen aus der materiellen Welt und ihr endliches Schikſal.

Allgemeiner Inhalt dieses Abschnitts 203
Die Manichäische Christologie und die Manich. Heilsordnung, oder der allgemeine Läuterungsproceß . . 204

Seite

Christus, als Lichtgeist, der Erlöser
1. überhaupt in Beziehung auf die Natur, in den Lichtgestalten der Sonne und des Monds . . . 204
2. in Beziehung auf den Menschen im Allgemeinen . 233
Manes, das Organ des Lichtgeistes 239
Die Thätigkeit des Erlösers, als Lehrers. Strenge der Manich. Sittenlehre 243
Die drei *signacula* 248
Das *signac. oris* 249
Das *signac. manuum* 252
Das *signac. sinus* 259
Milderung des Manich. Rigorismus
1. durch die Lehre von der Buße und der Sündenvergebung 262
2. durch die Trennung der Manich. Kirche in *Auditores* und *Electi* 264
Die *Auditores* 265
Die *Electi* 267
Die Manichäische Taufe (zur Aufnahme unter die *Electi*) 273
(Die Eucharistie) 279
Die Stellung der *Electi* im Organismus des Ganzen. Die Manich. Kirche 281
Sonne und Mond als weitere Glieder des fortgehenden Läuterungsprocesses 290
Wirksamkeit Christi, des Lichtgeistes, zur endlichen Erlösung der Lichtseelen . . . . . —
Der Thierkreis, als Bahn der Seelen und als Vorbild der Manich. Kirchenverfassung 295
Die Ueberfahrt der Seelen in den Lichtschiffen, Sonne und Mond, zum Lichtreich 305
Die Seligkeit des Lichtreichs 312
Wanderungen der ungeläuterten Seelen 317
Der Tod 321
Die Eschatologie 322
Die ἀποκατάστασις und die Verdammniß 326
Die Polemik der Gegner 329

Fünfter Abschnitt.

Das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum: die ursprünglichen Elemente, aus welchen er hervorgegangen ist.

	Seite
I. Das Verhältniß zum Heidenthum	334
Faustus und Augustin hierüber	—
Beurtheilung ihrer Ansichten	338
1. Der Manich. Dualismus hat einen polytheistischen Character	339
2. faßt die Aufgabe der Religion, wie der Polytheismus	345
3. hat eine symbolisch-mythische Form	348
4. schließt sich an die edleren Formen des heidnischen Cultus an	351
II. Das Verhältniß zum Judenthum.	356
Allgemeines Urtheil über die Religion des A. T.	—
Hauptbeschuldigungen gegen das A. T.	358
1. Es stellt einen unwürdigen Begriff der Gottheit auf	—
2. enthält viele anstößige Gesetze und Beispiele	360
3. lehrt keine Sündenvergebung	361
4. verheißt ein sinnliches Glük	363
Anerkennung einer Urreligion im A. T.	364
III. Das Verhältniß zum Christenthum	368
Uebereinstimmung des Manich. mit dem Christenthum und Gegensaz gegen dasselbe	—
Manes der Paraklet	369
Der Rationalismus der Manichäer	378
Der Doketismus derselben	390
Allgem. Bemerkung über die Opposition der Manich. gegen das Christenthum	402
Die Genesis des Manichäismus	404
Der Manichäismus keine Combination des Zoroastrismus und des Christenthums	—
Das Verhältniß des Manich. zum Zoroastrismus	415
1. Der dualistische Grundcharacter der beiden Religionssysteme	—

2. Die Verschiedenheit ihrer Weltansicht . . 419
3. Ihre Abweichung in zwei practischen Vorschriften 424
Manes ein Neuerer und Häretiker 428
Das Verhältniß des Manich. zum Buddhaismus . 433
Seine Uebereinstimmung mit demselben
1. in Hinsicht des Gegensazes zwischen Geist und Materie 434
2. in Hinsicht der Lehre von der Weltentstehung . 436
3. = = = = = = Entwiklung des Weltlaufs . 439
4. = = = = = dem Weltende . 444
5. = = der Sittenlehre 445
Bestätigung des gewonnenen Resultats durch Vergleichung der morgenländ. und abendl. Berichte über Manes 451
Die morgenländischen . . . . . —
Die abendländischen 458
Der Magier Simon als Repräsentant des Gnosticismus in seiner Beziehung zum Manichäismus . 467
Weitere Zurükführung der auf den Magier Simon übergetragenen Ideen 475
Schlußbemerkungen 481

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Vorerinnerung.

Die beiden Principien und die beiden Reiche.

Der Manichäismus iſt, wie der Gnoſticismus, unſtreitig eine der merkwürdigſten Erſcheinungen auf dem Gebiete der älteſten chriſtlichen Religionsgeſchichte, in gewißer Hinſicht ſogar noch von höherem Intereſſe als der Gnoſticismus. Es handelt ſich bei dieſen beiden ihrem inneren Character nach ſo homogenen, und, wie gewöhnlich geſchieht, mehr nur mit Rückſicht auf gewiße äußere Verhältniſſe unterſchiedenen Erſcheinungen nicht blos um eine, auf eine einzelne Seite des Chriſtenthums, ein einzelnes Dogma des chriſtlichen Lehrbegriffs ſich beziehende Differenz, um eine häretiſche Meinung im gewöhnlichen Sinne, ſondern um einen ins Große und Allgemeine gehenden Widerſpruch, eine im Ganzen divergirende Geiſtesrichtung. Die Berührung der beiden Syſteme mit dem Chriſtenthum iſt eine ſo auſſerweſentliche und äußerliche, daß wir auf einen vom Standpunct des Chriſtenthums völlig verſchiedenen geſtellt werden; es ſteht hier nicht Dogma gegen Dogma, ſondern Religionsſyſtem gegen Religionsſyſtem, und wir treten aus dem ſpeciellen Gebiete der chriſtlichen Religionsgeſchichte in das der allgemeinen Religionsgeſchichte hinüber. Das Religionsſyſtem, das hier zwar in mannigfache äußere Berührung mit dem Chriſtenthum kommt, aber bei aller Befreundung im Einzelnen einen ſehr tiefgehen-

den Gegensaz gegen dasselbe bildet, ist, wenn wir das Wesentliche vom minder Wesentlichen scheiden und auf die allgemeinen Principien zurükgehen, das heidnische, sofern wir ihm den Character einer Naturreligion beilegen müssen, welcher der ethische Character des Christenthums noch fremd ist. Treffen in dieser gemeinsamen Richtung der Gnosticismus und Manichäismus völlig mit einander zusammen, so unterscheidet sich dagegen der leztere vom erstern durch eine mit größerer Consequenz versuchte Durchführung des aufgestellten Princips, und, was die unmittelbare Folge hievon ist, einen noch schärferen Gegensaz gegen das Christenthum. Wie schon in den alten Religionen der vorherrschende Polytheismus auf einer gewißen Stufe in den Dualismus überging, so trägt auch der Gnosticismus im Allgemeinen ein mehr polytheistisches Gepräge an sich, während der Manichäismus seiner ganzen Gestaltung nach dualistisch ist. Im Zusammenhang damit steht die Mannigfaltigkeit der Formen, in welchen sich der Gnosticismus in einer Reihe von Secten auf verschiedene Weise modificirte und individualisirte; der Manichäismus dagegen behauptet auch in dieser Beziehung den strengeren Character der Einheit.

Was den Manichäismus vom Gnosticismus unterscheidet, kann nur dazu dienen, das speculative und religiöse Interesse einer so eigenthümlichen Erscheinung zu erhöhen. Er hat daher auch, seitdem die Geschichte der christlichen Theologie Gegenstand eines tiefer eindringenden Quellenstudiums und einer geistvolleren Behandlung geworden ist, die Aufmerksamkeit mehrerer ausgezeichneter Forscher auf sich gezogen, unter welchen besonders Beausobre und Mosheim durch sorgfältige Sammlung und Ordnung der zerstreuten Materialien eine Bahn gebrochen [1]), auf

1) Beausobre Histoire critique de Manichée et du Manicheisme. Amsterdam. T. I. 1734. T. II. 1739.

welcher jeder nachfolgende Bearbeiter nur mit Dank gegen seine Vorgänger weiter streben kann. Nur hat Beausobre über einer gewissen einseitigen apologetischen Tendenz und dem Bestreben, nicht blos das Verwandtere, sondern auch das nur in entfernterer Beziehung zum Gegenstand seiner Aufgabe Stehende in den Kreis seiner Darstellung zu ziehen, das Characteristische und Individuelle des Manichäismus nicht selten verwischt, wenigstens nicht gehörig ins Licht gesezt, und die Uebersicht des Zusammenhangs erschwert, und freieren Combinationen nicht immer die nöthige historische Begründung zu geben gewußt. Unter den ältern Bearbeitungen ist, da Walch [2]) sich darauf beschränkte, die Resultate der Vorgänger mit verständigem Urtheile zu benüzen, und bei seinem atomistisch zerstückelnden und aneinanderreihenden Verfahren seiner Darstellung weder Leben einzuhauchen noch Farbe zu geben vermochte, unstreitig der Mosheim'schen in Hinsicht der Kritik und Treue und der lichtvollen und umfassenden Behandlung der Vorzug zuzuerkennen. Das Urtheil, das Gieseler (Theol. Stud. und Krit. I. 3. S. 599) über Mosheim fällt, er habe sich in der Entwicklung des Manichäischen Lehrbegriffs zu sehr mit der äusserlichen Zusammenstellung des Mythus begnügt, ohne zugleich die innere Genesis nachzuweisen, möchte großentheils auch noch auf seine Nachfolger in der neuesten Zeit seine Anwendung finden. Läßt doch selbst die Neander'sche Darstellung (Allg. Gesch. der christl. Relig. und Kirche I. 2. S. 813—859) bei allen Vorzügen, die das treffliche Werk auch in dem hieher gehörigen Abschnitte auszeichnen, gerade in solchen Puncten, die die durchgreifende genetische Entwiklung betreffen, da und dort noch

Mosheim De rebus Christianorum ante Constantinum M. Commentarii. Helmst. 1753.

2) Chr. W. F. Walch Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. Th. I. Leipzig 1762. S. 685. f.

Manches zu wünschen übrig. Neben den neuesten, nur eine allgemeine Uebersicht gebenden und nur einzelne Punkte besonders hervorhebenden Schriften von Reichlin-Melldegg und Wegnern [3]) ist der Beitrag bemerkenswerth, welchen Gieseler in den Theol. Studien und Kritiken (herausg. von Ullmann und Umbreit I. 3. Hamb. 1828. S. 599) zur Beurtheilung sowohl dieser beiden Schriften, als auch der Neander'schen Darstellung Mani's und der Manichäer gegeben hat. Es sind hier mehrere sehr schätzbare Bemerkungen niedergelegt, die bei einer neuen Untersuchung besondere Aufmerksamkeit verdienen. Im Allgemeinen scheint mir, wenn ich die bisherigen Bearbeitungen mit den Quellen, aus welchen unsere Kenntniß des Manichäischen Systems zu schöpfen ist, und mit dem so bedeutenden Erfolge der Bestrebungen vergleiche, durch welche uns in der langen Zeit seit Beausobre und Mosheim der Blick in den alten und neuen Orient immer mehr erweitert und aufgehellt worden ist, theils in Hinsicht der Auffassung des ganzen Systems und einzelner in das Ganze besonders eingreifender Momente, theils besonders auch in Hinsicht des Verhältnisses, in das der Manichäismus auf der einen Seite zum Christenthum, auf der andern zu den Religionssystemen des Orients zu setzen ist, noch ein weites Feld für neue Forschungen offen zu stehen, und manche wichtige Frage noch nicht so erörtert und entschieden zu seyn, daß ein neuer Versuch, zu weiterer Aufhellung des bisher noch mehr oder minder dunkel Gebliebenen etwas beizutragen, als

---

3) Die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung. Aus den Quellen bearbeitet von K. A. Reichlin-Melldegg. Frkf. a. M. 1825.
Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontibus descripsit A. F. V. de Wegnern. Lips. 1827.

ein überflüssiges und zweckloses Unternehmen angesehen werden müßte.

Was zuerst die Quellen betrifft, so ist seit Beausobre von dem Verhältniß der von zwei Seiten uns zugekommenen Berichte über Mani's Leben und Lehre, der orientalischen und occidentalischen, vielfach die Rede gewesen, und nach Beausobre's Vorgang die Meinung ziemlich gewöhnlich geworden, bei der bedeutenden Verschiedenheit zwischen beiden falle das Uebergewicht der Glaubwürdigkeit sehr entschieden auf die Seite der Orientalen. Auch Neander a. a. O. S. 815. gibt Beausobre darin Recht, daß derselbe die abendländischen Nachrichten, deren Unhaltbarkeit er gut bewiesen, ganz verworfen und sich nur an die orientalischen gehalten habe. Wie weit diese Behauptung in der Beziehung, in welcher sie Neander zunächst geltend macht, in Beziehung auf die Geschichte des Stifters der Secte wirklich gegründet ist, wird an einem andern Orte noch in Betracht kommen; hier scheint mir jedoch die Bemerkung nicht überflüssig zu seyn, daß jenes Mißtrauen gegen die Glaubwürdigkeit der occidentalischen Quellen keineswegs auch auf die in ihnen enthaltene Darstellung der Manichäischen Lehre ausgedehnt werden darf. Theils kann in dieser Beziehung, da die Orientalen über die Lehre Mani's im Grunde nichts von Bedeutung mittheilen, von einer Vergleichung nicht wohl die Rede seyn; theils haben wir nach der ganzen Beschaffenheit der occidentalischen Quellen, soweit sie die Lehre Mani's betreffen, keine gegründete Ursache, ihre Treue in Zweifel zu ziehen. Selbst wenn die Acten der Disputation, die der Bischof Archelaus von Kaskar in Mesopotamien mit Manes gehalten haben soll [4]), wie Neander a. a. O. behauptet,

4) Acta Disputationis S. Archelai Cascharorum in Mesopotamia Episcopi cum Manete haeresiarcha. Galland. Bibl. Vet. Patr. Tom. III. S. 569 f. Nach Phot. Bibl. cod. 85.

noch so „offenbar eine übel zusammenhängende, ziemlich mährchenhaft aussehende Erzählung enthalten," so dürfte doch hieraus in Ansehung des dogmatischen Theils kein besonders nachtheiliger Schluß gezogen werden. Neben diesen Acten sind die Hauptschriftsteller, die wir aus der nicht unbedeutenden Zahl der Gegner, die gegen den Manichäischen Lehrbegriff geschrieben haben, noch benützen können, Epiphanius (Adv. haer. LXVI.), der mit den Acten beinahe durchaus übereinstimmt, und uns einen wichtigen Theil derselben, den Bericht, welchen der von Manes abtrünnig gewordene Schüler desselben, Turbo, dem Archelaus über Mani's Lehre erstattete, in dem griechischen Texte erhalten hat; Titus, Bischof von Bostra, in seinen drei noch vorhandenen Büchern gegen die Manichäer [5]); Alexander

---

Ed. I. Bekk. S. 65. hatte Heraklian, Bischof von Chalcedon, der ein Werk von zwanzig Büchern gegen die Manichäer schrieb (zur Zeit des Kaisers Anastasius), in demselben auch ein Verzeichniß der früheren Schriftsteller gegen Mani's Irrlehre gegeben, in welchem ein gewißer Hegemonius als Verfasser der Acten der Disputation des Archelaus voranstund (ὁ τὰς Ἀρχελάου πρὸς Μανιχαῖον ἀντιλογίας ἀναγράψας).

5) Gall. Bibl. T. V. S. 269. f. Ueber die Quelle, die Titus von Bostra seiner Widerlegung der Manichäischen Lehre zu Grunde legte, bemerkte Heraklian nach Photius a. a. O.: Ἔδοξε μὲν κατὰ Μανιχαίων γράφειν, ἔγραψε δὲ μᾶλλον κατὰ τῶν Ἄδδου συγγραμμάτων. Dasselbe sey dem Diodorus von Tarsus begegnet, der ein Werk von 25 Büchern gegen die Manichäer schrieb, ὃς διὰ μὲν τῶν πρώτων βιβλίων ἑπτὰ οἴεται μὲν τὸ τοῦ Μανιχαίου ζῶν εὐαγγέλιον ἀνατρέπειν, οὐ τυγχάνει δὲ ἐκείνου, ἀλλὰ ἀνατρέπει τὸ ὑπὸ Ἄδδα γεγραμμένον, ὃ καλεῖται μόδιον (nach Marc. 4, 21.). Addas wird unter den drei ersten Schülern Mani's genannt, in den Acta Disput. Arch. c. 53., von Cyrill von Jerus. Catech. VI. 31., Epiphan. Haer. LXVI. 5., Theodoret Fab. haer. I, 26. —

von Lycopolis in einer kleinen Schrift [6]), und besonders Augustin in einer Reihe größtentheils gegen africanische Manichäer gerichteter Schriften [7]). So sind es demnach, wenn wir die wenigen, übrigens nicht unwichtigen Fragmente aus Briefen Mani's selbst, die uns theils in den Werken Augustins, theils in einer Pariser Handschrift (vergl. **Fabric. Bibl. gr. Vol. VII.** S. 315.) erhalten sind, ausnehmen, nur polemische Schriftsteller, aus deren ziemlich unzusammenhängenden, summarischen, nur für den Zweck der Bestreitung mitgetheilten Angaben das Manichäische System seinem innern Organismus nach zu reconstruiren ist. Doch macht uns der bedeutendste unter diesen Polemikern, Au-

---

Titus schrieb, wie wir aus II. 26. sehen, kurze Zeit nach der Regierung des Kaisers Julian.

6) Gall. Bibl. T. IV. S. 73 f. Man vergl. über ihn Fabr. Bibl. graec. Ed. Harl. 1801. Vol. VII. S. 323. f. Er wird gewöhnlich Bischof von Lycopolis genannt, in seiner Schrift selbst erscheint er, wie Beausobre gut gezeigt hat T. I S. 236., als ein heidnischer Philosoph, der vom Christenthum eine höchst nüchterne Ansicht hat, wie z. B. aus c. 1. 24. zu sehen ist. Daß er, wie der Titel seiner Schrift sagt, (Alex. Lycopol. qui ex gentibus ad Manichaei opiniones conversus fuerat) einige Zeit Manichäer war, ist nach dem Inhalt seiner Schrift nicht zu glauben.

7) Die Hauptschriften Augustin's gegen die Manichäer sind:

Contra Epistolam Manichaei, quam vocant fundament.
Contra Faustum Manichaeum Libri XXXIII.,
Contra Fortunatum quendam Manichaeorum presbyterum Disput. I. et II.
Contra Adimantum Manichaei discipulum.
De Actis cum Felice Manichaeo L. I. et II.
Contra Secundinum Manichaeum.
De natura boni.
De duabus animabus.
De utilitate credendi.
De haeres. XLVI.

gustin, dessen Schriften wir für unsere Kenntniß der Manichäischen Lehre so vieles verdanken, zugleich mit den Darstellungen, welche die afrikanischen Manichäer, geistvolle und gewandte Vertheidiger des Manichäischen Lehrbegriffs, wie Faustus, Secundinus, Adimantus, Fortunatus, demselben gegeben haben, meistens mit ihren eigenen Worten bekannt [8]). Da wir keinen Grund haben, anzunehmen, diese Anhänger Mani's haben sich von dem System und dem wahren Sinne des Meisters entfernt, so dürfen wir uns ohne Bedenken an sie wenden, um das Bild, das wir uns von Mani's System zu entwerfen suchen, so viel möglig zu vervollständigen. Vergleichen wir die angegebenen Schriften unter einander, so zeigt sich uns in Hinsicht der Farbe und Gestalt, die sie dem Manichäischen System in ihrer Darstellung geben, eine nicht uninteressante Verschiedenheit, nach welcher wir sie in zwei Classen theilen können. Die Schriftsteller der einen Classe geben uns das Manichäische System in einer mehr concreten Form, in einer lebendigern und reichern mythischen Gestaltung und

8) Es gehört hieher besonders, was Augustin in seinen Büchern gegen Faustus aus den Schriften dieses Manichäers mittheilt. Augustin sagt selbst L. I. c. 1.: *Faustus fuit gente Afer, civitate Milevitanus, eloquio suavis, ingenio callidus, secta Manichaeus ac per hoc nefando errore perversus. Noveram ipse hominem, quemadmodum commemoravi in libris confessionum mearum. Hic quoddam volumen edidit adversus rectam christianamque fidem et catholicam veritatem. Quod cum venisset in manus nostras, lectumque esset a fratribus, desideraverunt, et jure caritatis, per quam eis servimus, flagitaverunt, ut ei responderemus. — Commodum autem arbitror, sub ejus nomine verba ejus ponere, et sub meo responsionem meam.* Faustus war Bischof der Manichäer Confess. V. 3. Auch die Epistola Secundini ad Augustinum (vor Augustins Gegenschrift) ist ein schätzbarer Ueberrest der Schriften der Manichäer.

Ausführung, während die der andern die mythische Hülle und Form mehr abstreifen, und mehr nur den abstracten Begriff, die logische Seite des Systems herauskehren. Mehrere Mittelglieder, die bei jenen ihre eigene Stelle im System einnehmen, fehlen bei diesen ganz, oder sie sind, beinahe kaum mehr erkennbar, in den Hintergrund zurükgetreten. Am meisten divergiren in dieser Beziehung der Verfasser der Acten und Alexander von Lycopolis, jener durch die mehr concrete, dieser durch die mehr abstracte Darstellung des Systems. In die Mitte zwischen beide fallen Augustin und Titus von Bostra, und zwar so, daß jener ebenso nahe an die Acten, als dieser an Alexander sich anschließt. Was bei den erstern z. B. der Archon, der *princeps tenebrarum* oder der Satan ist, ist bei den leztern die aller Persönlichkeit beinahe völlig entkleidete Hyle; was dort ein reger rüstiger Kampf ist, ist hier eine bloße Mischung verschiedenartiger Kräfte und Substanzen. Da nun, wie aus allem erhellt und auch ausdrücklich bezeugt wird [9]), das Manichäische System eine sehr reiche mythische Ausstattung hatte, so würden wir sehr Unrecht thun, gerade derjenigen Darstellung den Vorzug zu geben, in welcher das Concrete dem Abstracten so viel möglich untergeordnet ist, oder da, wo auf der einen Seite eine bloße Kraft, auf der andern eine concrete persönliche Gestalt erscheint, eine reelle, durch Verwerfung der einen oder der andern Angabe oder die bloße Zusammenstellung beider zu lösende Verschiedenheit anzunehmen: vielmehr kann die Aufgabe nur diese seyn, das Concrete und Abstracte, das Mythische und Logische, das Bild und den Begriff stets so auf ein-

9) So nennt z. B. Augustin Contra Faust. XXI. 9. die Manichäische Lehre eine *fabula longissima*, Titus von Bostra I. 14. sagt von Manes: *μυθολογεῖ - τὸν ποιητικὸν μὴ διαφυγὼν μῦθον.*

ander zu beziehen, daß das Eine in dem Andern sich ausgleicht und beide Formen der Darstellung neben einander bestehen können, indem sie nur auf eine aus der Individualität des Schriftstellers herrührende Verschiedenheit des Standpunkts zurükzuführen sind.

Treten wir dem Systeme des Manes selbst näher, so läßt sich nicht verkennen, daß es sich von keiner Seite näher an das Zoroastrische Religionssystem anschließt, als in seinem Dualismus. Wie die Zoroastrische Lehre den durch alles sich hindurchziehenden physischen und ethischen Gegensaz des Lichten und Dunkeln, des Guten und Bösen in den beiden einander entgegengesezten Wesen, dem guten Ormuzd und dem bösen Ahriman auffaßte, so stellte auch Manes dieselbe Zweiheit der Principien an die Spize seines Systems. Nach Epiphanius (Adv. haer. LXVI, 14.) fing eine der Hauptschriften des Manes, das aus 22 Büchern bestehende Werk, das er *Μυστήρια* nannte [10]), mit den Worten an: *Ἦν θεὸς καὶ ὕλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακὸν, τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία, ὡς κατὰ μηδὲν ἐπικοινοῦν θάτερον θατέρῳ.* *Duo principia doceo*, sagt der Manichäer Faustus bei Augustin Contra Faust. XI, 1. *Deum et Hylen — vim omnem maleficam Hylae assignamus, et beneficam Deo, ut congruit.* In diesem Dualismus blieb Manes (so weit wir hier den Gegensaz der beiden Principien blos im Allgemeinen betrachten) der Religionslehre, in welcher er als Perser erzogen war, ganz getreu; Reichlin-Meldegg aber will ihn zugleich hierin zum Reformator seiner vaterländischen Religion machen, indem sich die Zoroastrische Lehre von der der Magier dadurch unterschieden habe, daß, während die leztere eine uranfängliche Zweiheit sezte, die erstere von der Einheit aus-

10) Man vergl. hierüber, wie überhaupt über die Schriften Mani's, Fabr. Bibl. gr. a. a. O. S. 311 f.

ging, der anfangslosen Zeit, Zeruane akerene, aus welcher erst die beiden Grundwesen auf gleiche Weise hervorgegangen seyen. Allein es beruht diese Meinung auf sehr unbegründeten Voraussezungen. Es läßt sich weder beweisen, daß zwischen der Lehre der Magier und der Zoroastrischen ein solcher Unterschied statt fand, noch sonst annehmen, daß die alte persische Lehre überhaupt jemals eine andere war, als eine dualistische. Damascius *Περὶ ἀρχῶν* in Wolf's Anecd. Gr. III. S. 259. sagt, indem er sich dabei auf Eudemus, einen Schüler des Aristoteles, beruft, ganz allgemein: die Magier und die gesammten Arier (*πᾶν τὸ Ἀρειον γένος*) nennen theils Raum (vgl. Herod. I. 131.) theils Zeit das intelligible All, das Eine Ungetheilte, aus welchem der gute Gott und der böse Dämon als besondere Wesen hervorgingen, oder vor ihnen noch nach Einigen Licht und Finsterniß. Aristoteles, der nach Diogenes von Laërte De vit. philos. prooem. 6. den Ormuzd und Ahriman den guten und bösen Dämon nannte, rechnet (Metaph. XIV, 4.) die Magier zu denjenigen, welche *γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον*, ein vollkommenstes Urwesen, als Erzeuger aller Dinge, annehmen. Wahrscheinlich ist dieses Urwesen dasselbe Princip, das in den Zendschriften Zeruane akerene heißt, und Aristoteles nennt es *ἄριστον*, wie es auch in den Zendschriften (vergl. Zendav. von Kleuker, Th. II. S. 376) das in Herrlichkeit verschlungene Wesen genannt wird. Dagegen läßt sich durch historische Zeugnisse nicht beweisen (auch Brucker, auf dessen Geschichte der Philosophie sich Reichlin-Meldegg beruft, hat dieß nicht dargethan, ja nicht einmal darzuthun, die Absicht gehabt [11]), daß die Lehre der Magier sich von der Zoro-

11) Es ist nicht ganz richtig, wenn Reichlin-Meldegg S. 50 sagt, Brucker führe Beweisstellen aus den griechischen und arabischen Schriftstellern an, um zu beweisen, daß die Ma-

aſtriſchen durch einen ſtrengern Dualismus unterſchieden habe. Finden wir auch die Lehre der Magier ſchlechthin als eine dualiſtiſche bezeichnet, ſo können wir doch daraus noch nicht den vorausgeſetzten Unterſchied folgern, wie z. B. Plutarch (*De* Is. et Os. c. 46.), ob ihm gleich Zoroaſter gar nicht unbekannt iſt, doch von ſeiner und der Magier Lehre ſchlechthin als einer dualiſtiſchen, den Gegenſaz eines guten und böſen Princips aufſtellenden, ſpricht. Es ſcheint mir aber überhaupt der Meinung, daß Zoroaſter über den ältern Gegenſaz der beiden Principien ein höheres Einheitsprincip geſezt habe, kein ganz richtiger Begriff des leztern zu Grunde zu liegen. Von dieſem höchſten Princip der Zoroaſtriſchen Lehre, Zernane akerene, iſt nur in ſehr wenigen Stellen des Zendaveſta die Rede, und es erſcheint keineswegs als ein in demſelben Sinne reales Princip, wie Ormuzd und Ahriman. Im Vendidad (Zendav. Th. *II.* S. 379.) ſpricht Ormuzd zu Ahriman: „Ahriman, Va-

---

gier vor Zoroaſter dem abſoluten Dualiſm, d. h. einer unabhängigen gleichewigen Zweiheit anhingen. Brucker ſagt vielmehr S. 175.: *Nisi futilia et incertissima plane sunt omnia, quae de primorum Magorum sententia Arabes referunt, ut sunt leves et in fingendo audaces, non aliter nobis haec difficultas tolli posse videtur, quam ut statuamus, Magos de summo Deo more gentium barbararum non disseruisse, et cum Oromasden ejus emanationem putaverint, ea ad Oromasden retulisse, quae patria religio Mithrae adscribebat, Zoroastrem vero hanc confusionem sustulisse, aperteque, qua ratione tum bonus tum malus daemon ortus sit ex summo omnium rerum parente, seu, quod refert Laertius (Vit. Pyth.), quomodo dii hi geniti fuerint, explicuisse, sicque philosophicum principiorum divinorum systema condidisse. Subductis itaque omnibus rationibus nobis tutissimum videtur, de veterum Magorum Zoroastre vetustiorum systemate modestam fateri ignorantiam.*

ter des böſen Geſezes, das in Herrlichkeit verſchlungene Weſen, Zeruane akerene, hat dich geſchaffen; durch ſeine Größe ſind auch die Auſchaspands geworden, die reinen Geſchöpfe, heiligen Könige.“ Eine andere Stelle dieſer Art iſt Zendav. Th. I. S. 126., wo das Feuer der Grund der Einigung zwiſchen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verſchlungnen Weſen genannt, demnach Ormuzd von Zeruane akerene unterſchieden wird. Allein wenn Zeruane akerene der Schöpfer des Ormuzd und Ahriman genannt wird, und beide auf gleiche Weiſe aus demſelben hervorgegangen ſeyn ſollen, ſo iſt dieß nach dem Geiſte dieſer Lehre doch wohl nur der mythiſche, poetiſch perſonificirende Ausdruk, um beide einander entgegengeſezte Weſen, Ormuzd und Ahriman, als gleich ewige mit gleichem Rechte das Prädicat eines anfangsloſen Seyns anſprechende Principien zu bezeichnen. Durch die Beziehung auf die unendliche, grenzenloſe Zeit ſoll nicht ſowohl die Abhängigkeit beider von einem höhern Princip, als vielmehr nur die Unabhängigkeit des einen von dem andern behauptet werden, und es iſt völlig daſſelbe, wenn die griechiſchen Schriftſteller von der Lehre Mani's den Ausdruk gebrauchen, er habe δύο ἀρχὰς ἀνάρχους gelehrt [12]).

---

12) Poſitiver wäre der Begriff des Zeruane akerene zu nehmen, wenn es mit Bohlen (Das alte Indien Thl. I. Königsb. 1830. S. 145.) nach dem Sanskrit Sarvam akaranam als das ungeſchaffene All erklärt wird. Dieſe Erklärung entnimmt, wie Bohlen bemerkt, dem Zendaveſta die atheiſtiſche Idee von einer grenzenloſen Zeit als erſtem Princip, welche aus den Zendbüchern ſelbſt nicht hervorgeht, ſondern von Anquetil nur als Vermuthung angenommen wurde. Aber auch ſo bleibt der Begriff des Zervan akerene ſo unbeſtimmt, daß dadurch eigentlich nur der den beiden entgegengeſezten Weſen gemeinſchaftliche Begriff des Ungeſchaffenen als abſtracte Idee über ſie geſtellt iſt. Was Theodor, ohne Zweifel der bekannte

Von der Natur und den Eigenschaften der beiden Principien, wie sie in Mani's Systeme gedacht wurden, finden wir Beschreibungen, die uns vielfach an die Vorstellungen und die Sprache des Zendavesta erinnern. Licht und Finsterniß sind auch hier die Grundanschauungen, und die beiden Grundwesen werden als Herrscher zweier Reiche dargestellt, die, wie sie selbst, durchaus einander entgegengesezt sind. Das gute Princip ist das reinste intelligible Licht, dessen materieller Rester das sinnlich wahrnehmbare ist, wie Titus von Bostra sagt (**L. I. c. 29.**): *Θεοῦ ἐστι φῶς αἰσθητὸν δημιούργημα, αὐτὸς δὲ φῶς ἄν εἴη νοητὸν οὐκ αἰσθητὸν — αὐτὸς ὁ θεός ἐστι φῶς νοερόν.* Eben so sagt Plutarch (**de Is. et Os. c. 42.**) *Ὡρομάζην ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν*; er sey *ἐκ τοῦ καθαρωτάτου φωτός* (c. 47.). Vergl. Augustin **Contra Faust. L. XX, 7.**: *Discrevistis lucem, qua cernimus, ab ea luce, qua intelligimus.* Der gute Gott ist der Vater des Lichts (*lucis beatissimae pater* Aug. **De nat. boni c. 42.**); sein Wesen ist lauterer Lichtglanz, Wahrheit und Heiligkeit, Größe und Herrlichkeit, Ueberfluß und Seligkeit. Recht zoroastrisch schildert Manes selbst in der **Epistola Fundamenti** in der classischen Stelle bei Augustin (**Contra Epist. Manich. c. 7.**) die Vollkommenheit des göttlichen Wesens: *In exordio fuerunt duae substantiae a se divisae: luminis quidem imperium tenebat Deus pater in sua sancta stirpe perpetuus, in virtute magnificus, natura ipsa verus, aeternitate propria semper exsultans, continens apud se sapientiam et sensus vitales, per quos etiam*

Bischof von Mopsvestia, bei Phot. Bibl. Cod. 87. Ed. Bekk. S. 63. von Zarades oder Zoroaster sagt, daß er *τὸ μιαρὸν Περσῶν δόγμα εἰσηγήσατο περὶ τοῦ Ζορουὰμ, ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει, ὃν καὶ τύχην καλεῖ, καὶ ὅτι σπείδων, ἵνα τέκῃ τὸν Ὁρμίσδαν, ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τὸν Σατανᾶν*, beweist keinen reelleren Begriff dieses Princips.

duodecim membra luminis sui comprehendit, regni videlicet proprii divitias affluentes. In unoquoque autem membrorum ejus sunt recondita millia innumerabilium et immensorum thesaurorum. Ipse vero pater, in sua laude praecipuus, magnitudine incomprehensibilis, copulata habet sibi beata et gloriosa secula, neque numero neque prolixitate aestimanda, cum quibus idem sanctus atque illustris pater et genitor degit, nullo in regnis ejus insignibus aut indigente aut infirmo constituto. Ita autem fundata sunt ejusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri aut concuti possint [13].) Obgleich das Licht, das als die Subſtanz des göttlichen Weſens gedacht wurde, nur ein intelligibles, von dem materiellen völlig verſchiedenes ſeyn ſollte, worauf die Manichäer mit allem Nachdruck drangen, ſo gehört es doch zum Eigenthümlichen des Manichäiſchen Syſtems die abſtracte Idee immer wieder unter der Form einer Anſchauung aufzufaſſen [14]). Daher iſt nicht nur das den Sinnen erſcheinende

13) Es ließe ſich leicht aus den Beſchreibungen, die der Zendaveſta von dem Weſen Ormuzds gibt, eine Reihe gleichlautender Prädicate und Ausdrücke zuſammenſtellen. Vgl. z. B. Zendav. Th. II. S. 376 f.

14) Auguſtin macht deswegen (Contra Faust. XX, 7) den Manichäern den Vorwurf, der Begriff ihres höchſten Lichtprinzips ſey überhaupt nur ein ſinnlicher, nur eine aus der ſinnlichen Wahrnehmung abſtrahirte, durch die Phantaſie geſteigerte Vorſtellung: *De patris secreto lumine quid vobis dicam, nisi quia lumen cogitare non potestis, nisi quale videre consuestis? Hoc enim conspicuum, et omni carni, non tantum hominum, verum etiam bestiarum et vermiculorum notissimum lumen intuentes, ex illo conceptam corde phantasiam in immensum soletis augere, et eam lucem dicere, ubi Deus pater habitat cum regnicolis suis. Quando enim discrevistis lucem, qua cernimus, ab ea luce,*

Licht das Hauptſymbol des göttlichen Weſens, ſondern man dachte ſich daſſelbe auch unter der Geſtalt eines durch die ganze Natur ausgedehnten menſchlichen Leibes, deſſen Glieder ſich überall darſtellen, wo ſich eine beſondere Manifeſtation des göttlichen Lichtweſens zu erkennen gibt. Bei Auguſtin wenigſtens kehrt der Ausdruk *membra Dei* zur Bezeichnung der in der materiellen Natur ſich äußernden göttlichen Kräfte immer wieder. Da nun hier von zwölf, eine gewiſſe Einheit bildenden Gliedern (dieß ſcheint mir in dem Ausdruk *comprehendit* zu liegen) die Rede iſt, in welchen das göttliche Lichtweſen, als die Quelle der Intelligenz und der Lebenskraft ſich offenbart, mittheilt und wie durch Organe und Canäle verbreitet, ſo trage ich kein Bedenken, ſie von zwölf, den zwölf Zeichen des Thierkreiſes entſprechenden, Lichtregionen zu verſtehen. In der engſten Verbindung ſcheinen mir mit dieſen *daodecim membra luminis* die *beata et gloriosa secula* zu ſtehen, die erhabenen Aeonen, mit welchen der heilige und herrliche Vater und Erzenger zuſammenlebt. Sie werden zwar hier *neque numero neque prolixitate aestimanda* genannt (was wohl nur überhaupt die Unendlichkeit ihres Weſens und die zahlloſe Menge der in ihnen enthaltenen Lichtgeiſter bezeichnen ſoll); aber auch nach einer andern Stelle bei Auguſtin, in welcher derſelbe uns ein Fragment aus dem erhabenen Hymnus oder **Canticum amatorium** mittheilt, in welchem der große König der Zeiten geprieſen wird, kam ihnen die Zwölfzahl zu. *An non recordaris*, ſagt Auguſtin (**Contra Faust. XV, 5.**), *amatorium canticum tuum, ubi describis maximum regnantem regem, sceptrigerum perennem, floreis coronis cinctum et facie rutilan-*

qua intelligimus, cum aliud nihil unquam putaveritis esse, intelligere veritatem, nisi formas corporeas cogitare?

lantem? — Sequeris cantando, et adjungis duodecim secula floribus convestita et canoribus plena, et in faciem patris flores suos jactantia: ubi et ipsos duodecim magnos quosdam deos profiteris, ternos per quatuor tractus, quibus ille unus circumcingitur. Quem quomodo immensum facialis, quem sic circumdatum dicitis, nunquam invenire potuistis? Adjungis etiam innumerabiles regnicolas, et deorum agmina et angelorum cohortes, quae omnia non condidisse dicis Deum, sed de sua substantia genuisse. Ita convinceris innumerabiles Deos colere. Es ist klar, daß die zwölf großen Götter, von welchen je drei eine der vier Himmelsgegenden einnehmen, die zwölf Zeichen des den Himmel umgebenden Thierkreises sind. Jener Eine, welchen sie umgürten, ist der Umkreis des Himmels, *ὁ κύκλος πᾶς τοῦ οὐρανοῦ*, welchen schon nach Herodot I, 131. die alten Perser Zeus nannten, d. h. als das höchste göttliche Wesen verehrten. Ohne Zweifel ist es eben diese Beziehung auf die vier Himmelsgegenden, wegen welcher der Manichäische Gott in den Anathematismen, die Cotelier in den **Patres Apost. Ed. II. Vol. I.** S. 543. aus einer Pariser Handschrift bekannt gemacht hat, *ὁ τετραπρόσωπος πατὴρ τοῦ μεγέθους* genannt wird. *Secula* werden die Götter oder Aeonen genannt, da an ihre Zwölfzahl nicht blos das gewöhnliche aus zwölf Monathen bestehende Sonnenjahr, sondern auch das große Weltjahr geknüpft ist, in dessen Verlauf sich der lange Kampf der beiden Grundwesen entwickelt, die gottgeschaffene Himmelswälzung, wie diese große Periode in den Zendbüchern (z. B. Th. **II.** S. 103.) genannt wird. Sie ist auch nach der Zendlehre in vier Perioden je von dreitausend Jahren so getheilt, daß in der ersten und zweiten Ormuzd vorzugsweise thätig, Ahrimans Macht noch gebunden ist, in der dritten die Wirkungen beider gemischt sind, in der vierten Ahriman das Uebergewicht hat, jedoch

ſo, daß er ebendadurch am Ende der Periode zur Unmacht herabſinkt und der Vater des Böſen von den Geſchöpfen geſchieden wird (Zendav. Th. III. S. 58 f.). Nach der Zwölfzahl der Himmelszeichen und der Vierzahl der Himmelsregionen iſt die Grundzahl Drei, die ſchon der griechiſche Geſchichtſchreiber Theopompos kannte, wie wir aus Plutarch ſehen De Is. et Os. c. 47: *Θεόπομπός φησι κατὰ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν, τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον.* So oft nun eines dieſer Sâcula des großen Weltjahrs abgelaufen iſt, legt der ihm vorſtehende Aeon nach der ſchönen Manichäiſchen Dichtung einen aus Blumen gewundenen Kranz, ein Symbol des Zeitcyklus, auf das Haupt des ewigen Königs, des Alten der Tage [15]). Die erſte Stelle in dem glanzvollen Lichtreich nehmen dieſe Aeonen ein, das Lichtreich ſelbſt aber iſt nach der obigen Stelle gegründet über der lichten ſeligen Erde. Titus von Boſtra nimmt davon (l. 18.) Veranlaſſung, Manes die Inconſequenz vorzuwerfen, daß er eine Erde vor der Schöpfung annehme: *Γῆν ὀνομάζουσι τοῦ ἀγαθοῦ· ποίαν δὲ ταύτην πρὸ τῆς δημιουργίας; προλαμβάνει δὴ παρ' αὐτοῖς τὰ ὀνόματα τῶν πραγμάτων τὴν γένεσιν· πρὶν γὰρ ὁμολο-*

15) Zu vergleichen iſt hier der Hochzeithymnus in den Acta Thomae, welchen Thilo S. 126 ſehr glücklich aus dem Manichäiſchen Canticum amatorium erläutert hat, §. 7: *δωδεκά εἰσι τὸν ἀριθμὸν* (vgl. *τὰ δεκαδύο ζώδια* in den Excerpta Theodot. Thilo a. a. O. S. 145.) *οἱ ἔμπροσθεν αὐτῆς* (der *κόρη τοῦ φωτὸς*, der gnoſtiſchen Sophia = Achamoth als der Braut des Erlöſers) *ὑπηρετοῦντες, καὶ αὐτῇ ὑποκείμενοι, τὸν σκοπὸν καὶ τὸ θέαμα εἰς τὸν νύμφιον ἔχοντες, ἵνα διὰ τοῦ θεάματος αὐτοῦ φωτισθῶσι, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν αὐτῷ ἔσονται* etc.

γῆσαι τὸν θεὸν πεποιηκέναι, λέγει εἶναι ὁ χαλεπώτατα μανεὶς τὸ μηδέπω γεγενημένον. Γῆ γὰρ εἰ μὲν ἐγένετο, ἦν, εἰ δὲ μὴ γενομένη ὑπῆρχε, συναγένητος ἦν τῷ θεῷ· γῆς δὲ τίνα χρείαν ἔχει ὁ θεὸς, γῆ μὴ κεχρημένος; Ἀναλογίστως γῆν θεοῦ ὀνομάζει, πρὶν ταύτην εἰπεῖν γεγονέναι, οὐδὲ γὰρ οἷον τ' ἦν πρὸ δημιουργίας μαρτυρῆσαι ταύτῃ τὸ γενέσθαι. Wir ſehen ſchon an dieſem Beiſpiele deutlich, wie wenig ſo oft die Kirchenlehrer ſich in die verſinnlichende Darſtellungsweiſe des Manes hineinfinden konnten oder wollten. Offenbar ſollte dieſe Lichterde nur eine Veranſchaulichung der Idee des Lichtreichs ſeyn, das man ſich gleichſam nicht ohne feſten Grund und Boden denken konnte. Sie fällt mit dem Lichtreiche ſelbſt und dem Herrſcher deſſelben immer wieder in Einen Begriff zuſammen. Daher konnte in der Unterredung Auguſtins mit dem Manichäer Felix (**De Actis cum Felice Manich. Lib. I.**), wo Auguſtin (**c. 17.**) dem Manichäer die Frage vorlegt: *Terra ista lucida et beata, quam dixit Manichaeus, supra quam fundata erant regna Dei, ab ipso Deo facta erat, an genita de illo erat, an coaeterna illi erat?* die Antwort zulezt nur dieſe ſeyn: *est illi coaeterna.* Gott iſt nicht der Vater, ſondern der Bewohner dieſer Erde und es ſind daher, wie Auguſtin hieraus folgert *res ambae ingenitae et terra et pater: immo tres sunt*, ſezt Felix hinzu, *pater ingenitus, terra ingenita et aër ingenitus*, aber dieſes Ganze iſt doch Eine Subſtanz (Vgl. Aug. **Contra Epist. Manich. c. 24.**). Damit hängt zuſammen, daß die Manichäer, wie aus dem Folgenden weiter erhellen wird, die Gottheit nicht als ein menſchlich-perſönliches Weſen gedacht wiſſen wollten, ob ſie gleich in ihrer Darſtellung nach menſchlicher Weiſe handelnd erſcheint.

Dem Lichtreich gegenüber ſteht das Reich der Finſterniß, dem Vater des Lichts der Fürſt der Finſterniß, wie jener von den ſeligen Aeonen und Lichtgenien umgeben iſt,

so herrscht dieser in der Mitte des Volkes der Finsterniß, der *gens tenebrarum.* Mit diesem bei Augustin gewöhnlich vorkommenden Ausdruck werden auch in den Zendschriften die Dämonen oder Dews des Ahriman bezeichnet, welchem überhaupt der Manichäische Fürst der Finsterniß ganz nachgebildet erscheint, solange wir blos seine mythische Gestaltung und Umgebung betrachten [16]). Eine tiefer liegende Verschiedenheit spricht sich aber schon darin aus, daß diesem Dämon auch der Name ὕλη, Materie, gegeben wird. Es ist dieß nicht etwa, wie man denken könnte, eine platonisirende Modification, sondern es greift, wie sich im Folgenden zeigen wird, in das Innere des Systems tief ein, und es läßt sich daher auch nicht zweifeln, daß dieser Name von Manes selbst dem bösen Princip gegeben wurde, wie ohnedies gesagt wird, von Titus I, 5. Alex. von Lyc. c. 2. Faustus bey Aug. XX, 3.: *Bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis vero Hylen, sic enim mali principium ac naturam theologus noster appellat.* Den Uebergang von dem unlebendigen Begriff einer formlosen Hyle zu der Vorstellung eines Reichs der Finsterniß, dessen Mächte in stetem innern Krieg und Aufruhr begriffen sind, macht die Definition, die Alexander von Lycopolis von derselben gibt, sie sey ἡ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἄτακτος κίνησις. Daher verstehe Manes unter der Hyle nicht wie Plato τὴν πάντα γινομένην, ὅτ' ἂν λάβῃ ποιότητα καὶ σχῆμα, δι' ὃ πανδεχῆ καὶ μητέρα καὶ τιθήνην καλεῖ, καὶ Ἀριστοτέλης τὸ στοιχεῖον, περὶ ὃ τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις, ἀλλ' ἕτερόν τι παρὰ ταῦτα. Alexander setzt noch folgende Schilderung derbeiden Reiche hinzu: συντετάχθαι τῷ θεῷ δυνάμεις ἑτέρας οἷον ὑπηρέτιδας ἀγαθὰς πάσας, καὶ ἄλλας τῇ

16) Vgl. Aug. C. Faust. XX, 14: *Regnanti cuncta servierunt, concionantem cuncta secuta sunt,* wie auch Ahriman seine Dews versammelt und auredet. S. Zendav. Th. III. S. 61. f.

ὕλῃ ὁμοίως πάσας κακάς· τὸ δὲ λαμπρὸν καὶ τὸ φῶς καὶ τὸ ἄνω, πάντα ταῦτα σὺν τῷ θεῷ εἶναι, τὸ ἀμυδρὸν δὲ καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ κάτω σὺν τῇ ὕλῃ, εἶναι δὲ καὶ θεῷ ὀρέξεις, ἄλλὰ καὶ ταύτας ἀγαθὰς καὶ τῇ ὕλῃ ὁμοίως, ἀλλὰ πάσας κακάς. So muß auch nach Alexanders abſtracter Auffaſſungsweiſe die Hyle durchaus als etwas poſitives und lebendiges gedacht werden. Den anſchaulichſten Begriff von der Beſchaffenheit des Reichs der Finſterniß gibt uns Manes ſelbſt in ſeiner Epist. fundam., in welcher er unmittelbar nach der oben angeführten das Lichtreich beſchreibenden Stelle ſo fortfuhr: *Juxta unam vero partem ac latus illustris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra profunda et immensa magnitudine, in qua habitabant ignea corpora, genera scilicet pestifera. Hic infinitae tenebrae ex eadem manantes natura inaestimabiles cum propriis fetibus, ultra quas erant aquae coenosae ac turbidae cum suis inhabitatoribus, quarum interius venti horribiles ac vehementes cum suo principe ac genitoribus. Rursum regio ignea ac corruptibilis* [17]) *sum suis ducibus et nationibus. Pari more introrsum gens caliginis ac fumi plena, in qua morabatur immanis princeps omnium et dux, habens circa se innumerabiles principes, quorum omnium ipse erat mens et origo, haeque fuerunt naturae quinque terrae pestiferae.* In der Schrift De haeres. c. 46. gibt Auguſtin dieſe fünf Elemente nur in etwas anderer Ordnung ſo an: *Quinque elementa, quae genuerunt principes proprios, genti tribuunt tenebrarum, eaque elementa his nominibus nuncupant, fumum, tenebras, ignem, aquam, ventum. In fumo nata animalia bipedia, unde homines ducere originem censent, in tenebris serpentia, in igne quadrupedia, in aquis natatilia, in vento volati-*

17) Das Wort iſt hier nicht paſſiv, ſondern activ zu nehmen.

lia. Der *lucida terra* ſteht demnach eine *terra pestifera* entgegen mit fünf Elementen oder Regionen. Die erſte Region iſt die des dichteſten Dunkels [18]), die zweite die des trüben Schlammes, die dritte die der heftigen Winde, die vierte die des zerſtörenden Feuers, die fünfte die des finſtern Rauchs. Jede dieſer fünf Regionen hat ihre eigene Bewohner, die fünfte, über die Erde dieſes Reichs der Finſterniß am meiſten erhöht, die Region des Rauchs, iſt der Siz des Fürſten des geſammten gräßlichen Volks. In dieſen Regionen (**Contra Ep. Manich. c. 18.** nennt ſie Auguſtin *quinque antra gentis tenebrarum cum suis habitatoribus*) und ihren Bewohnern iſt eine gewiſſe aufſteigende Stufenfolge. Auf der unterſten Stufe in der der ſataniſchen Erde nächſten Region ſind die kriechenden Thiere, auf dieſe folgen die im Waſſer und in der Luft lebengen: die vierfüßigen Thiere gehören der vierten Region an [19]). Die Bewohner der fünften Region ſind, wie der

---

18) Mosheim a. a. O. S. 762. will unter den *tenebrae infinitae* der erſten Region die *terra pestifera* ſelbſt verſtehen. *Id non modo docent animalia terrena et serpentia, quae ex tenebris gignuntur, verum etiam res ipsa extra controversiam ponit. Nisi enim tenebrarum nomine terram intellexit Manes, terram ex elementis exclusit. — Fatuus erat sine dubio homo, sed minus fatuus, quam ut tenebras proprie dictas inter corpora et elementa ponere posset.* Allein die Erde iſt, wie im Lichtreich, die Baſis des Ganzen, und wird daher nicht als beſondere Region gezählt. Die *tenebrae* bilden ſo gut als der *fumus* eine eigene Region, für welche, obgleich das Ganze in Finſterniß gehüllt iſt, das dichteſte Dunkel characteriſtiſch iſt.

19) Die Urſache, warum dieſe in die feurige Region geſezt ſind, gibt Aug. contra Epist. fund. c. 32. an: *hanc rationem solent reddere, quod quadrupedes edaces sunt, et in concubitum multum ferveant.* Ebendaſelbſt wird über die *bipedes* der fünften Region bemerkt: *Bipedes in fumo*

Fürſt des ganzen Reichs ſelbſt, zweifüßig, wie wir aus Auguſtin (Contra Faust. XXI, 14.) ſehen: *Illi principi non tantum sui generis, id est, bipedes, sed etiam cuncta animalia ceterorum generum subdita erant et ad nutum ejus convertebantur, faciendo, quod jussisset, credendo, quod suassisset.* Man vgl. auch Aug. Contra Fpist. fund. c. 31. wo die ganze Folge der Regionen und ihrer Bewohner ſo angegeben iſt: *Novimus tenebras, aquas, ventos, ignem, fumum, novimus etiam animalia serpentia, natantia, volantia, quadrupedia, bipedia.* Was die *bipedes* betrifft, zu welchen der Fürſt der Finſterniß ſelbſt gehört, ſo iſt bemerkenswerth, daß auch im Zendaveſta die Dews Ahrimans zweifüßige Schlangen genannt werden. Zendav. Th. I. 94. Der Erzdew Aſchmogh namentlich (im Grunde nur eine andere Geſtalt Ahrimans ſelbſt) heißt die alte Höllenſchlange mit zwei Füßen. Zendav. Th. II. S. 325. Die Mannigfaltigkeit der Geſchöpfe, die die verſchiedenen Regionen bevölkern, erwekt ein ſehr lebensvolles Bild dieſes düſtern Reichs, es herrſcht in ihm ſogar eine ſehr fruchtbare Productivität. *Ἦν γάρ ποτε* ſagt Manes bey Titus von Boſtra I. 12., *ὅτε ἡ ὕλη ἠτάκτει, καὶ ἐγέννα, καὶ ἠυξάνετο, καὶ διετέλει πολλὰς προβαλλομένη δυνάμεις.* Auguſt. Contra Faust. XXI, 10: *Etiam prolis fecunditas suppetebat, nam et conjugia tribuunt iis.* Es hat hier überhaupt alles durch Zeugung und Fortpflanzung, durch Entwicklung aus einem Keime entſtehende, mit Einem Worte alles materielle Leben ſeinen Siz und Urſprung [20]). Auf der andern Seite wird uns zugleich auch

cum ab eis quaeritur, quare ordinaverit, respondent, elatum et superbum esse bipedum genus: hinc enim homines originem trahere dicunt, et quoniam fumus globosus et quasi tumidus in auras erigitur, superbis esse similem, non absurde attenderunt.

20) Inſofern kann man den Manichäiſchen Fürſten der Finſter-

die zerstörende Macht des Bösen vor Augen gestellt, wenn gesagt wird, daß die Geschöpfe der Hyle in steter Zwietracht sich gegenseitig aufielen und aufrieben (ἤλαυνον καὶ κατέσθιον οἱ ἐξ αὐτῆς ἀλλήλους, δεινὰ καὶ χαλεπὰ διατιθέντες, Titus a. a. O. c. 16.) [21]). Bei der durchgehenden Analogie der beiden Reiche sollte man auch bei dem Lichtreich eine entsprechende Unterscheidung nach Regionen und Elementen erwarten, dagegen ist in der obigen Stelle bei Au-

niß mit dem aus der Tiefe Leben hervorbringenden Hades der Griechen vergleichen, und an die einfache Wahrnehmung erinnern, daß die Keime des Lebens sich nur im Dunkeln entwickeln, es wirkt aber hier schon der Manichäische Begriff der Materie ein, nach welchem eine solche durch Fortpflanzung sich äußernde Lebensfülle nur Eigenschaft der unreinen Materie ist. Doch war auch diese Ansicht den Griechen nicht ganz fremd. Auf der heiligen Insel Delos durfte nicht blos niemand sterben, sondern auch niemand geboren werden. „So zeigte, bemerkt K. O. Müller Dorier Abth. I. S. 315. mit Recht, der auf dem Eilande geborne Gott Apollon (der vorzugsweise der Reine und Fleckenlose, ἁγνὸς θεὸς, hieß und wie kein anderer das Dunkel des Hades haßte) seine Abneigung vor der gebärenden Fülle der Natur, die mit gleicher Lust am Producirenden Wüstes und Unreines, wie Reines und Schönes schafft, und wendet sich von ihr als etwas Befleckendem ab.“ Vgl. S. 302.

21) Auch Simplicius bemerkt dieß in dem Comment. in Epict. Enchir. in der Polemik gegen die Dualisten, unter welchen er die Manichäer meint, ob er sie gleich nicht namentlich nennt, Edit. Salm. S. 166.: καὶ τὰ πέντε τοῦ κακοῦ ταμεῖα, ὡς ἄντρα τινὰ ὑποτίθενται καὶ δένδρα καὶ ζῶα πλάττουσιν ἐκεῖ χερσαῖα καὶ ἔνυδρα μαχόμενα ἀεὶ, καὶ ὑπὸ τοῦ πενταμόρφου παρ' αὐτοῖς ἐσθιόμενα, καίτοι ἄφθαρτα πάντα λέγονται ἐκεῖνα, ὡς καὶ τὰ πρῶτα ἀγαθά. Der πεντάμορφος ist wohl der Fürst der Finsterniß, sofern die fünf Regionen seines Reichs nur verschiedene Formen seines Wesens sind.

guſtin neben dem *pater ingenitus* und der *terra ingenita* nur noch *aer ingenitus* genannt, wir werden aber den Gegenſaz gegen die Elemente der Hyle an einem andern Orte, in dem Urmenſchen, hervortreten ſehen.

Die Beſchreibung der beiden Reiche zeigt, daß das eine im Guten völlig daſſelbe ſeyn ſollte, was das andere im Böſen iſt, das eine ſo unabhängig und ſelbſtſtändig, ſo anfangslos und ewig, wie das andere. Dabei brachte es aber doch der an ſich negative Begriff des Böſen, ſo poſitiv er auch hier aufgefaßt iſt, von ſelbſt mit ſich, daß von Anfang an ein ſichtbares Uebergewicht auf die Seite des Guten gelegt wurde. Mit Recht bemerkt daher Alexander von Lycopolis (c. 2.): *δύο ἀρχὰς ἐτίθετο – ἀγαθῷ δὲ πλεῖον τὸν θεὸν ὑπερβάλλειν ἢ κακῷ τὴν ὕλην.* Eben dahin gehört die öfters aufgeworfene Frage: ob das böſe Princip neben ſo vielen andern Namen (*ἀρχαὶ, ῥίζαι, naturae, substantiae, principia*) auch den Namen Gott mit dem Guten gemein habe. Schon bey Plutarch finden wir (**De Is. et Os. c. 46.** wo davon die Rede iſt, daß viele Weiſe, weil das Gute nicht die Urſache des Böſen ſeyn könne, das Böſe als eigenes Princip neben das Gute geſtellt haben) dieſe doppelte Form des Dualiſmus bemerkt: *νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο, καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθὸν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν· οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα θεὸν, τὸν δὲ ἕτερον δαίμονα καλοῦσι.* Zu den leztern rechnet Plutarch den Magier Zoroaſter. Auch die Manichäer wollten die Materie lieber Dämon als Gott genannt wiſſen. Bey Auguſtin (**Contra Faust. XXI, 1.**) antwortet Fauſtus auf die Frage: *Unus Deus est an duo?* ſehr beſtimmt: *plane unus. — Nunquam in nostris assertionibus duorum deorum auditum est nomen. — Est quidem quod duo principia confitemur, sed unum ex his Deum vocamus, alterum Hylen, aut ut communiter et usitate dixerim, daemonem. — Quapropter incpta*

haec et viribus satis effoeta argumentatio est, ut, quia de re respondere mihi non possis, de solis nominibus confles invidiam. Nam nec diffiteor, etiam interdum nos adversam naturam nuncupare Deum, sed non hoc secundum nostram fidem, verum juxta praesumtum jam in eam nomen a cultoribus suis, qui eam imprudenter existimant Deum. Es handelte ſich zwar allerdings dabei, wie Auguſtin ſelbſt bemerkt (c. 3.), *non de nomine, sed de opere*, aber bei der Weigerung, dem böſen Princip ebenſo den Namen Gott zu geben wie dem guten, lag doch das Zugeſtändniß einer von Anfang an ſtattfindenden entſchiedeneren Unterordnung des einen unter das andere im Hintergrunde. Der aus dem Polytheiſmus hervorgehende Dualiſmus bleibt ſeinem eigentlichen Charakter nur dann getreu, wenn er beide Principien als Götter neben einander ſtellt, betrachtet er, wenn auch nur dem Namen nach, zwar das eine als Gott, das andere als Dämon, ſo iſt er ſchon im Begriff, in den abſoluten Monotheiſmus überzugehen.

Wie ſich den Manichäern auch die abſtracte Idee immer wieder zur räumlichen Anſchauung geſtaltete, ſo ſtellten ſie auch das urſprüngliche Verhältniß der beiden Reiche zu einander ſehr anſchaulich unter dem Bilde einer unendlichen Lichtfläche dar, in welche ſich auf einer der vier Seiten ein dunkler Keil hineindrängt. Nach Auguſtin (**Contra Faust. IV, 2.**) beſchrieben ſie die *terram luminis ex una parte a terra gentis tenebrarum tanquam cuneo coarctato discissam.* Obgleich, wie Manes ſelbſt ſagt in der **Epist. fund.** bey Auguſtin (**Contra Ep. Manich. c. 15.**), auch die finſtere Erde ins Unermeßliche ſich ausdehnte, ſo wurde ſie doch von der Lichterde an Umfang weit überragt. *Constituebam*, ſagt Auguſtin von ſich als Manichäer (**Confess. V, 10.**) *ex adverso sibi duas moles, utramque infinitam, sed malam angustius, bonam grandius. — Et magis*

pius mihi videbar, si te, Deus meus, cui confitentur ex me miserationes tuae, vel ex ceteris partibus infinitum crederem, quamvis ex una, qua tibi moles mali opponebatur, cogerer finitum (so ist unstreitig statt *infinitum* zu lesen) *fateri.* So wurde das Uebergewicht, das das Lichtreich dem Reiche der Finsterniß gegenüber doch immer wieder behauptete, auch hier wieder sichtbar. Bestimmter gibt Simplicius in dem **Commentar. in Epict. Enchir.** S. 165., mit welchem neben Titus I, 7. Theodoret **Haer. fab. I. 26.** ganz übereinstimmt, die Vorstellung der Manichäer an: sie theilen das, was vor der Schöpfung der Welt war, ebenso wie man die Erde zu theilen pflegt: die östlichen, westlichen und nördlichen Theile theilen sie dem guten Princip zu, die südlichen dem bösen [22]). Hiedurch wird erläutert, was Manes in der **Epist. fund.** (nach Augustins Gegenschrift **c. 15.**) sagte: *Juxta unam partem ac latus illustris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra profunda et immensa magnitudine.* Die Angabe des Simplicius, daß jene Seite die vierte Weltgegend war, bestätigt im Allgemeinen Augustin in einer Stelle seiner gegen die **Ep. fund.** gerichteten Schrift (**c. 20.**), in welcher er ausführlich über diese Manichäische Vorstellung spricht und sie noch aus einem andern für uns bemerkenswerthen Gesichtspunct betrachtet: *Descendamus ad eorum sensus, et quaeramus ab eis, juxta quam partem et juxta quod latus, sicut Manichaeus dicit, illustris illius ac sanctae*

22) Auch nach dem Zendaveſta im Bundeheſch (Th. III. S. 62.), wo Ahrimans erſter Angriff auf das Lichtreich beſchrieben wird, lief Ahriman von Süden aus. Gegen Süden in Mittag verheerte er die Erde ganz, alles überzog Schwärze, wie Nacht." Es iſt dies jedoch wenigſtens keine conſtante Vorſtellung der Zendbücher, da nach andern Stellen (ſ. Th. I. S. 94. 115. Th. II. S. 375.) Ahriman und ſeine Dews von Norden kommen.

terrae erat tenebrarum terra? — Quodlibet eligant, illud certe manifestum est, non dici unum latus, nisi ubi est et alterum latus. Ubi autem vel tria vel plura sunt latera, aut figurae ambitus intelligitur undique terminatus, aut si ex aliqua parte in immensum patet, ex iis tamen, quae latera dicuntur, necesse est finiatur. Dicant ergo ex alio latere, vel ex aliis lateribus quid adjungebatur terrae lucis, si ex uno latere erat gens tenebrarum? Non dicunt. Sed cum premuntur, ut dicant, infinita dicunt esse alia latera terrae illius, quam lucis vocant, id est per infinita spatia distendi et nullo fine cohiberi.. Nec intelligunt jam non esse latera. — Tunc enim essent latera, si finibus suis terminarentur. — Quaero utrum et ipsa terra tenebrarum unum latus habuerit et cetera infinita, sicut terra lucis? Non illa credunt, timent enim, ne Deo videatur aequalis. Dicunt ergo illam per profundum immensam, et per longum sursum versus, aut supra illam spatia infinitae inanitatis affirmant. Et ne ipsa vel simplum, terra autem luminis duplum tenere videatur, angustant eam a duobus etiam lateribus. Tanquam si unus panis in quadras quatuor decussatim formetur, in qnibus tres sunt candidae, una nigra: modo de tribus candidis tolle distinctionem et fac illas et sursum versus et deorsum versus et undique retro infinitas: sic ab eis esse creditur terra lucis. — Quam foeda figura lucis apparet, tanquam fissa ungula, nigro quodam cuneo subter arctato, illac tantum finita, qua finditur, hians etiam et patens desuper interposito inani, quidquid a superficie terrae tenebrarum sursum versus immensum est! Auguſtin benützt dieſe Manichäiſche Vorſtellung, um, wozu ſie auch recht gut taugt, die ſinnliche Vorſtellungsweiſe der Manichäer zu tadeln. Sie geſtatten der Phantaſie eine ſo zügelloſe Freiheit, daß ſich ihnen alles Ueberſinnliche und Gei-

ſtige zum Sinnlichen und Körperlichen geſtalte (*naturam incorpoream et spiritalem cogitando potius sequi vel non audent vel nondum valent*), ſie kennen jenes geiſtige Vermögen der Wahrheit nicht, das ſich den ſinnlichen Bildern, die ſich als Wahrheit geltend machen wollen, mit aller Kraft widerſeze (c. 18): *Quocunque se verterint, necesse est, ut suorum phantasmatum miseria coarctati, in scissuras, aut abruptas praecisiones et juncturas aut fissuras turpissimas incidant, quas non dicam de incommutabili natura Dei, sed de omni natura incorporea, quamvis mutabili, sicuti est anima, miserrimum est credere. Et tamen si non possem me attendere ad superiora, neque cogitationes meas a falsis imaginationibus, quas per sensus corporeos memoria fixas gero, in libertatem ac sinceritatem naturae spiritalis evolvere: quanto melius humani corporis forma Deum cogitarem, quam illum nigrum cuneum scissurae inferiori ejus affigerem, superioremque vastissimam laxitatem, non inveniens unde oppilarem, sic immensa inanitate patentem et hiantem relinquerem? Quid ista opinione foedius? Quid tenebrosius hoc errore dici aut fingi potuit?* Mochten ſich auch die Manichäer mit gutem Grunde darauf berufen, daß ſolche Vorſtellungen nur bildliche Bedeutung haben, der überwiegende Hang zur bildlichen Verſinnlichung des Ueberſinnlichen gibt ſich uns doch hier als eine ſehr characteriſtiſche Eigenthümlichkeit des Manichäismus zu erkennen.

Es kann nicht unzwekmäſig ſeyn, nachdem wir die beiden Principien in ihrem abſoluten Gegenſaz betrachtet haben, auf die Gründe kurze Rükſicht zu nehmen, durch welche die das Manichäiſche Syſtem beſtreitenden Kirchenlehrer die innere Unhaltbarkeit ſeines Dualiſmus aufzudecken geſucht haben. Titus von Boſtra und Auguſtin namentlich haben dieſe Seite des Syſtems durch ſcharfſinnige Einwendungen

zwei Principien geben? Es gehört doch zum Begriff eines Princips, daß es älter ist, als alles, und alles beherrscht. Sind aber zwei Wesen gleichzeitig und auf gleiche Weise anfangslos, so wird dadurch bei beiden der Begriff des Primats, und sofern beide einander entgegengesezt und im Streit mit einander begriffen sind, der Begriff eines beherrschenden Prineips (der ἀρχὴ oder des ἄρχειν) aufgehoben. Wie kann es den natürlichen Begriffen zufolge als möglich gedacht werden, daß zwei in Hinsicht der Substanz einander entgegengesezte Wesen existiren, da ja doch vor allem beide den Namen Substanz mit einander gemein haben? Sofern also beide eine Substanz sind, sind sie einander nicht entgegengesezt, sondern gleich. Dann sind aber beide lebendige Wesen und auf gleiche Weise anfangslos. Wo der Name und der Begriff derselbe ist, wie kann da die Substanz eine durchaus entgegengesezte seyn, da ja doch der Name die Sache bezeichnet? Eine solche Identität läßt keine Verschiedenheit des Wesens zu. Nun sagen zwar allerdings die Manichäer (c. 9.): Das Eine sey das Gute, das Andere das Böse, aber nur indem sie sich die Eigenschaften vor der Substanz denken. Denn wenn die Substanz bei beiden denselben Namen hat und daher auch dieselbe ist, so kann der Gegensaz sich nur auf die Eigenschaften beziehen. Ob man gleich bei Gott nicht von Eigenschaften reden sollte, so geht doch dem Begriff nach das Seyn dem So-seyn voran, das Seyn aber ist zu verstehen, wenn man sagt, es sey ein Wesen ein lebendiges und anfangsloses. Die Substanz selbst berührt demnach der Gegensaz nicht, sondern es verhält sich damit immer nur so, wie sich an demselben Körper das Weiße und Schwarze, in derselben Seele Tugend und Laster entgegenstehen. Ist jedes der beiden Grundwesen ein lebendiges und anfangsloses, so kann doch bei Gott das Anfangslose seines Seyns nur etwas Gutes seyn, wie läßt sich aber annehmen, daß dasselbe der Sache

und

und dem Namen nach bei Gott gut, bei dem böſen Grundweſen das Gegentheil iſt? Es iſt durchaus unmöglich, daß ein Anfangsloſes einem Anfangsloſen entgegengeſezt iſt. Wäre ein ſolches Weſen, ſo dürfte es in keiner Beziehung daſſelbe ſeyn, was das entgegengeſezte iſt, damit ein abſoluter Gegenſaz zwiſchen beiden beſtünde, ein abſoluter Gegenſaz kann aber nicht ſeyn, wo zugleich eine Gemeinſchaft iſt: *τὸ ὂν τῷ ὄντι οὐκ ἐναντίον, εἰ δέ τὸ ὂν τῷ ὄντι πάντως ὁμόλογον, ἕν τὸ καὶ μόνον ἀληθῶς ὄν, τοῖς πᾶσι τοῦ εἶναι ἄρχον* c. 10. Aus allem dieſem folgt daher, daß das Böſe, da es als ein ſubſtantiell exiſtirendes Weſen das ſubſtantielle Seyn mit dem Guten gemein hat und daher nichts ſubſtantiell böſes ſeyn kann, nur als Accidens und Eigenſchaft eines Andern zu denken iſt, oder es iſt ſeinem Weſen nach nichts poſitives, ſondern nur etwas negatives, indem alles, was an ihm poſitives iſt, nothwendig auf die Seite des Guten fällt (*ἄμφω ἀγαθὰ, ἵνα μᾶλλον πρὸς τὸ εὔφημον εὐσεβῶς διὰ τὸ ὄντως ὂν ἀγαθὸν καὶ τοὐναντίον ἔλχηται τὸ μηδαμῶς ὄν* c. 9.).

Eben dies iſt es, was Auguſtin in ſeiner Polemik gegen die Manichäer durchaus geltend macht, und worauf er von verſchiedenen Seiten immer wieder zurükkommt: alles, was iſt, iſt, ſofern es iſt, als etwas ſeyendes und poſitives, gut, das Böſe iſt ſeiner Natur nach nichts poſitives, ſondern nur das Negative. Es iſt daher immer nur am Guten, das Unvollkommene am Vollkommenen, das das Gute Vermindernde und Verderbende, an ſich iſt es nichts: Gott der abſolut Seyende iſt ebendaher auch der Inbegriff alles Guten. Auguſtin bemerkt (Contra epist. Manich. c. 32,) gegen die Manichäiſche Vorſtellung von dem Reiche der Finſterniß, daß daſſelbe immer noch beſſer erſcheine, als nach dem Manichäiſchen Begriffe vom Böſen gedacht werden dürfe, und fährt dann (c. 33.) fort: *Sed illo genere magis urgendi sunt, ut intelligant, si possunt, quam*

vere in Catholica dicatur, omnium naturarum esse auctorem Deum, quo de genere superius agebam, cum dicerem: Vitupero tecum pestem, caecitatem, coenositatem turbidam, horribilem vehementiam, corruptibilitatem, immanitatem principum et his similia. Lauda tu mecum speciem, distinctionem, ordinationem, pacem, unitatem formarum, membrorum congruentias et numerosas parilitates, vitalia spiramenta et nutrimenta, temperamentum salutis, regimen et moderamen animae famulatusque corporum, similitudinem concordiamque partium in singulis naturis, vel quae habitant vel quae habitabantur et cetera hujusmodi. Sic enim intelligent, si tamen sine pertinacia velint attendere, jam et bona et mala se miscere, cum loquantur de illa terra, ubi solum et summum malum fuisse crediderunt, itaque, si tollantur illa, quae mala enumerata sunt, bona illa, quae laudata sunt, sine ulla vituperatione remanere, si autem bona illa tollantur, nullam remanere naturam, ex quo jam videt, qui potest videre, omnem naturam, in quantum natura est, bonam esse. — Animadvertite etiam, qui recte vultis judicare, illum quoque principem immanem: cui si auferatur immanitas, attendite, quanta laudabilia remanebunt: compago corporis, membrorum, atque inde congruentia, formae unitas et pax contentarum inter se partium, animae regentis ae vegetantis, famulantisque et vegetati corporis ordo et dispositio. Quae omnia bona si auferantur, et si quae forte minus enumeravi, nulla prorsus natura subsistit. Sed fortasse dicetis, illa mala de talibus naturis non posse auferri et ideo naturalia debere accipi. Non nunc quaeritur, quid possit, vel non possit auferri: sed certe non parvum lumen est ad intelligendum, omnes naturas, in quantum naturae sunt, bonas esse, quod sine illis malis cogitari bona illa possint:

sine bonis autem illis nulla natura cogitari potest. — Hoc errore ille nos non decipiat, nec coecos faciat ad considerandas naturarum species, cum quaedam in eis ita deprehendit, ut omni ex parte cogat displicere, quod omni ex parte reprehendere non potest, atque hoc modo animum ad aequum judicium componentes, quaeramus jam, unde sint cum illis bonis mala, quae me quoque improbaturum dicebam [25]). *Quod facilius videbimus, si in unum nomen potuerimus cuncta conferre. Quis enim dubitet, totum illud, quod dicitur malum, nihil esse aliud, quam corruptionem? Possunt quidem aliis atque aliis vocabulis alia atque alia mala nominari, sed quod omnium rerum malum sit, in quibus mali aliquid animadverti potest, corruptio. — Quod si non invenitur in rebus malum, nisi corruptio, et corruptio non est natura, nulla utique natura malum est. Sed si hoc forte intelligere non valetis, illud attendite, quod omne, quod corrumpitur, bono aliquo minuitur, quia si non corrumperetur, incorruptum esset, si vero etiam non posset omnino corrumpi, incorruptibile esset. Necesse autem est, ut, sive incorruptio, sive incorruptibilitas, bonum sit, si malum est corruptio. Sed nunc de natura incorruptibili nulla quaestio est, de his agitur, quae possunt corrumpi,*

25) Ungefähr in demſelben Sinne bemerkt Titus l. 3: Manes und ſeine Anhänger haben den Begriff des Böſen auf eine ganz unnatürliche Weiſe ausgedehnt. *Πλεῖστα τῶν δημιουργημάτων, μᾶλλον καὶ σχεδὸν ἅπαντα ψόγον οὐδένα κατὰ τὸ ἀληθὲς ἐκδεχόμενα διέβαλον· κακὰ δὲ ταῦτα προσεῖπον τῶν μὲν κρᾶσιν τῶν ἐναντίων, ὥς φασι, κακοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ καταψευσάμενοι, τῶν δὲ μονρειδῆ κακίαν κατειπόντες, καὶ συνέχεαν τόγε ἐπ' αὐτοῖς τὰ πάντα, κακὰ τὰ μηδαμῶς κακὰ προσειπόντες.* Vgl. I. 34. Epiph. Haer. LXVI. 17.

quae dum non corrumpuntur, incorrupta dici possunt, incorruptibilia non possunt. Illud enim solum incorruptibile proprie dicitur, quod non tantum non corrumpitur, sed etiam nulla ex parte corrumpi potest. Incorrupta ergo quaecunque sunt, et tamen corrumpi possunt, cum corrumpi coeperint, eo ipso bono minuuntur, qno incorrupta erant, et magno quidem bono, quia magnum malum est corruptio, et quamdiu in eis augeri corruptio potest, tam diu habent bonum, quo minuantur. Quapropter naturae illae, quas in tenebrarum terra fuisse confingit, aut poterant corrumpi, aut non poterant. Si non poterant, incorruptibiles erant, quo bono superius nihil est. Si poterant, aut corrumpebantur, aut non corrumpebantur. Si non corrumpebantur, incorruptae erant, quod videmus sine magna laude dici non posse. Si autem corrumpebantur, minuebantur illo tam magno bono. Si minuebantur bono, habebant bonum, quo minuerentur. Quod si habebant bonum, non erant naturae illae summum malum, et omnis Manichaei fabula falsa est. Ueber denſelben der Manichäiſchen Lehre entgegengeſezten Begriff des Böſen ſpricht Auguſtin **Contra Secund. Manich. c. 10. 15.** (*Malum esse defectum substantiae, quia bonum est, esse substantiam*). **De natura boni c. 3. sq.** Mit Recht bemerkt daher Auguſtin gegen Manes, er habe die ganze Unterſuchung über das Böſe auf verkehrte Weiſe unternommen, indem er, ſtatt vor allem zu fragen, was das Böſe ſey, ſogleich mit der Frage begonnen habe, woher es komme. *Praepropere ac praepostere quaesivit, unde esset, quod primo non quaesierat, quid esset. Et ideo nullo modo poterant quaerenti occurrere nisi vana phantasmata, quibus difficile animus carnalibus sensibus multum pastus exuitur.* **Contra ep. Man. c. 36. cfr. De nat. boni c. 4.** Da nun nach Auguſtin das Böſe nur

als Verderbniß des an sich Guten gedacht werden kann, so beantwortet er die Frage: *unde est ista corruptio, quod quasi generale malum rerum bonarum sed tamen corruptibilium esse comperimus?* einfach aber tiefsinnig mit den Worten: *ex eo, quod hae naturae, quae corrumpi possunt, non de Deo genitae, sed ab eo de nihilo factae sunt,* was im Gegensaz gegen die Manichäische Vorstellung der stärkste Ausdruk für die Negativität des Bösen ist, denn nach dem christlichen Glauben müße man überzeugt seyn, *non esse contrarium Deo, qui summe est, nisi quod omnino non est.* **Contra Secund. Manich. c. 10.**

Je klarer aber auch schon einer einfachen Speculation die Unhaltbarkeit eines solchen Begriffs des Bösen, wie der dem Manichäischen System zu Grunde liegende ist, sich ergeben muß, um so weniger scheint erklärt werden zu können, wie Manes ihn aufstellen und in sein System aufnehmen konnte. Die bloße Antwort, daß er diesen Begriff nur deswegen sich aneignete, weil er ihn in dem Zoroastrischen Religionssystem als einen gegebenen vorfand, kann hier nicht genügen, da wir sein System doch immer als eine selbstthätige, lebendige Reproduction der überlieferten in dem Glauben seiner Nation sanctionirten Lehre betrachten müßen, und die Frage wohl auch allgemeiner so gewendet werden könnte: wie überhaupt irgend ein Religionssystem von einem der natürlichen und nothwendigen Idee der Gottheit so widerstreitenden Begriff des Bösen ausgehen könne? Eben so wenig kann wohl mit einigem Grunde in Zweifel gezogen werden, ob jener Begriff wirklich in derselben Strenge, in welcher er von den Kirchenlehrern bestritten wird, ihm zuzuschreiben sey. Jeder Versuch einer gewißen Apologie wird daher einzig nur darauf aufmerksam machen können, wie gleichwohl auch hier, wie gewöhnlich bei großen Irrthümern, eine unbewußte und unwillkührliche

Anerkennung der Wahrheit ſich nicht verbirgt. Es zeigt dies die, wie ſchon bemerkt worden iſt, von Anfang an zugegebene und in der weitern Entwiklung des Syſtems immer ſichtbarer hervortretende Unterordnung des böſen Princips unter das gute. Vorzüglich aber kommt auch der ſo unverkennbare poetiſche und mythiſche Character des Syſtems gerade in demjenigen Theile, von welchem hier die Rede iſt, in Betracht. Das Poſitive, das uns hier mit ſo friſchen und lebendigen Farben vor Augen tritt, erſcheint doch ebendeswegen auch wieder als ein bloßes Bild, das keine feſte Realität gewinnen kann. Manes ſelbſt ſtellt ja das finſtere Reich des Böſen mit ſeinen verſchiedenen Bewohnern und dem Fürſten deſſelben zugleich unter den abſtracten Begriff der Hyle, und wenn nun auch dieſe, wie Alexander von Lycopolis geltend macht, durchaus nur als ἄταχτος κίνησις gedacht werden darf, ſo iſt doch auch von dieſer zur Platoniſchen Hyle, die zulezt nichts weiter iſt, als eine dem göttlichen Wirken auf keine Weiſe widerſtrebende Receptivität für alle möglichen Formen, kein ſo großer Schritt. Wie die Hyle als bloße Receptivität jeder Selbſtſtändigkeit ermangelnd zulezt etwas rein' negatives wird, eben das *nihilum, de quo*, wie Auguſtin ſagt, alles geſchaffen iſt, was nur die negative Beſtimmung enthält, die Welt ſey nicht aus dem Weſen Gottes geſchaffen und ebendeswegen eine unvollkommene, endliche, ſo bildet dagegen derſelbe Begriff der Hyle, ſobald er poſitiver genommen wird, den Uebergang zu der Idee eines abſolut böſen Princips. Wenn man nun aber auch Auguſtin zufolge erſt von dem *quid est?* auf das *unde est?* übergeht, und die negative Natur des Böſen, der *corruptio*, wie Auguſtin ſie nennt, auf ein urſprüngliches *nihilum*, das allein der Gegenſaz gegen Gott, den Inbegriff alles Seyns ſeyn kann, zurükführt, ſo fühlt doch der ſpeculirende Geiſt ſich ſehr natürlich immer wieder getrieben, auch nach der Urſache dieſes

nihilum selbst zu fragen: auch das Nichts, das Negative scheint eine positive Ursache haben zu müssen, ein Princip, das nicht in Gott, sondern nur außer Gott gesezt werden kann. Aber der ewige Cirkel, in welchem die Speculation hier immer umhergetrieben wird, besteht eben darin, daß man entweder nicht über das Nichts hinauskommt, oder, wenn man darüber hinausgehen will, in ein Positives übergeht, das als ein Seyendes und Reales nicht als etwas von Gott unabhängiges gedacht werden kann. Jeder Versuch, es als ein von dem göttlichen Seyn unabhängiges, demselben absolut entgegengesextes Seyn aufzufassen, erzeugt nur eitle in sich nichtige, wahrer Realität ermangelnde Gestalten, welchen nur die Dichtung der Phantasie Leben und Realität verleiht. In der That unterscheidet sich daher der Manichäische Dualismus von jedem andern eine Hyle von Gott unterscheidenden System nur dadurch, daß es dem Begriff der Hyle eine poetische und mythische Gestaltung gibt, die in dem Grade verschwindet und sich auflöst, je mehr die Hyle als das genommen wird, was sie außer Gott allein seyn, als das durchaus Formlose und Unselbstständige, und in lezter Beziehung als das Nichts, aus welchem Gott alles geschaffen hat. Eben deswegen müssen wir vom Manichäischen System aus, wenn wir es in seiner eigentlichen Genesis begreifen wollen, immer wieder auf den Begriff der Hyle, womit als dem eigentlichen Ausdruk Manes selbst sein absolut böses Princip bezeichnet, zurükgehen, und dem Hange zur mythisch-bildlichen Versinnlichung, welchem sich Manes in der ganzen Construction seines Systems so gerne hingab, scheint das dunkle Bewußtseyn zu Grunde zu liegen, daß, sobald einmal irgend ein Princip außer Gott angenommen wird, seine Realität nur eine scheinbare seyn kann, womit zugleich auch an jeden Beurtheiler die Forderung gemacht wird, ein solches System nicht blos als ein philosophisches Sy-

ſtem nach der logiſchen Strenge des Begriffs, ſondern zugleich als ein mythiſches Poem aufzufaſſen, und die mythiſchen Geſtalten deſſelben genetiſch vor ſich entſtehen und wiederum verſchwinden zu laſſen.

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf der beiden Principien und die Weltschöpfung.

Mit den beiden Principien und dem großen Gegensaz, welchen sie in sich schließen, ist in dem Manichäischen System unmittelbar alles Seyende gegeben. Denn dieses System kennt keine Schöpfung im eigentlichen Sinn, sondern nur eine Mischung, vermöge welcher die beiden einander entgegengesezten Principien sich gegenseitig so durchdringen, daß daraus als die Mitte des Gegensatzes die bestehende Weltordnung hervorgeht. Das Lichtreich, in welchem der Beherrscher desselben wohnt, ist von ihm nicht geschaffen, sondern gleich ewig mit ihm, und wenn er auch Vater, Erzeuger oder Schöpfer genannt wird, so ist doch damit nur die Gleichheit der Natur, die zwischen ihm und seinem Reiche statt findet, bezeichnet. In der Unterredung mit Augustin sagt der Manichäer Felix (l. 17.): *Et qui generavit, et quos generavit, et ubi posita sunt omnia, aequalia sunt. — Et pater, qui generavit lucis filios, et aêr et ipsa terra et ipsi filii una substantia sunt, et aequalia sunt omnia.* Wäre in dem Lichtreich etwas entstandenes und geschaffenes, so würde ihm nicht mehr der Character des Absoluten beigelegt werden können. *Quod nascitur finem habet, quod inuatum est, finem non habet. — Et ego dico, quia, quomodo Deus aeternus est et factura apud illum nulla est, totum aeternum est.* Dasselbe muß auch von dem Reiche der Finsterniß gelten,

es ist wie das Reich des Lichts ewig, aber auch zugleich, wie es der Begriff der Materie mit sich bringt, die Sphäre des im Wechsel des Entstehens und Vergehens sich bewegenden materiellen Lebens. Simplicius hat in der obigen Stelle den hierin liegenden Widerspruch kurz berührt. Die Verwerfung des gewöhnlichen Schöpfungsbegriffs bedingt den pantheistischen Character des Manichäischen Systems. Zur nähern Bestimmung desselben bemerkt Gieseler in den Stud. und Krit. I. 3. S. 600.: da wir die beiden Urreiche von ihren Beherrschern unterschieden, nicht von ihnen hervorgebracht, sondern mit ihnen gleich ewig, in denselben von Anfang an viele aus den beiden Principien ausgeflossene Einzelwesen, und diese wie die von ihnen bewohnte *terra* gleichen Wesens mit dem Beherrscher finden (nach den schon angeführten Stellen in den **Actis cum Fel. Man.** und der **Ep. fund.**), so folge aus diesem, daß den Manichäern nicht alles aus Gott ausgeflossen, und noch weniger Gott selbst war. Allein dabei begreift man noch nicht, was denn aus Gott ausgeflossen seyn soll, was nicht, und wiefern nicht alles Gott selbst war? Was das Leztere betrift, so unterscheidet zwar das System einen *pater ingenitus*, eine *terra ingenitus*, einen *aer ingenitus*, und es ist von Lichtsöhnen die Rede, die der Vater erzeugt habe, aber es wird zugleich sehr bestimmt gesagt: *hoc totum una substantia est. — Hoc quod est Deus pater, hoc sunt filii ipsius, hoc et illa terra. Hoc unum sunt omnes.* Es ist demnach eine völlige Identität der Substanz und des Wesens, und wenn der Name des Pantheismus mit Recht angewandt wird, wo alles, was zum göttlichen Reiche gehört auch göttlichen Wesens ist, alles Eine Substanz und Modification derselben Substanz ist, so ist das Manichäische System mit Recht ein pantheistisches zu nennen. Daß Manes gleichwohl von dem göttlichen Reiche oder der Lichterde und den Bewohnern derselben den per-

sönlich gedachten Gott unterscheidet, kommt hier nicht besonders in Betracht, da der ohnedies nicht in vollem Sinne persönliche Gott selbst nur als eine einzelne Gestaltung der Einen Substanz, die das eigentliche göttliche Princip ist, und unter verschiedenen Gesichtspuncten, als Substanz, als göttliches Reich mit einem persönlichen Herrscher, als Inbegriff einer Vielheit vom Einzelwesen aufgefaßt werden kann, zu denken ist, der Pantheismus aber, wenn auch die Selbstständigkeit, doch die Individualität des Lebens nicht ausschließt. Was aber das Erstere, das Ausfließen der Einzelwesen aus Gott betrifft, so ist dies nicht blos theilweise, wie Gieseler behauptet, sondern schlechthin zu verneinen. Ein Emaniren, durch welches etwas, das zuvor nicht war, erst geworden wäre, kann das Manichäische System nicht annehmen, da alles was zum Lichtreich gehört, auf gleiche Weise ewig seyn soll. *Coaeterna sunt illi, quidquid Deus generavit* a. a. O. Es ist daher nur der höhere Grad des individuellen Lebens, wodurch sich der Vater des Lichts von den Söhnen des Lichts, der Zeugende von dem Gezeugten unterscheidet [1]) Alles Werden und Emaniren fällt eigentlich erst in die Sphäre, in welcher die beiden entgegengesezten Principien sich gegenseitig berühren, aber auch innerhalb dieser Sphäre selbst kann von

1) Es versteht sich von selbst, daß der behauptete Pantheismus nur soweit gelten kann, als er mit dem dualistischen Charakter des Systems vereinbar ist. Ob auch im Reiche der Finsterniß die dazu gehörenden Einzelwesen ebenso ewig sind, wie die des Lichtreiches, muß nach den S. 23. angeführten Stellen zweifelhaft seyn. Das Reich der Finsterniß ist das Reich der materiellen Erzeugung und Entstehung, es trägt in demselben Verhältniß, in welchem das Lichtreich den Charakter der Einheit hat, den Charakter der Vielheit an sich, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird, aber schwer ist es gerade hier das Mythische von dem eigentlichen Begriff streng zu scheiden.

Schöpfung und Entstehung nur insofern die Rede seyn, sofern das absolute Seyn auf der einen wie auf der andern Seite beschränkt und modificirt wird. Aus dem absolut Guten und absolut Bösen wird das Endliche, in welchem Gutes und Böses gemischt ist, als Modification des unendlichen Seyns auf jeder Seite des absoluten Gegensatzes. Was daher Titus von Bostra l. 18. aus Veranlassung der Idee einer Lichterde allgemein sagt: *προλαμβάνει δὴ παρ' αὐτοῖς τὰ ὀνόματα τῶν πραγμάτων τὴν γένεσιν*, d. h. die Manichäer gebrauchen Benennungen, die Gegenstände der geschaffenen Welt bezeichnen, ehe noch eine geschaffene Welt gesezt ist, ist in diesem System ganz natürlich. Die geschaffene endliche Welt kann nichts in sich begreifen, was nicht substanziell zuvor schon existirt, da das reale endliche Seyn nur eine Modification des idealen und absoluten ist, alles nur durch Mischung der Extreme sein Daseyn erhält, wie im Pantheismus alles Endliche und Individuelle nur eine Modification der Einen absoluten Substanz ist. Je selbstständiger das dem guten Princip entgegenstehende gedacht wird, desto weniger kann das endliche Seyn anders als durch Mischung der Extreme entstehen, je unselbstständiger dagegen jenes Princip ist, desto nothwendiger wird zulezt die blos receptive paßive Materie nur als die Schranke des Seyns genommen werden können, als das differenzireude Princip, durch welches die Eine Substanz sich immer wieder zu einer bestimmtern endlichen Form des Seyns modificirt.

Nach der so eben gemachten Unterscheidung wird in den gnostischen Systemen der Uebergang vom Absoluten zum Endlichen bald mehr dualistisch, bald mehr pantheistisch aufgefaßt. Um diesen Uebergang näher zu motiviren und das große Räthsel zu lösen, wodurch das Absolute bestimmt werden mag, sich aus der Fülle und Unendlichkeit des Seyns in die Endlichkeit dahin zu geben

und ſich in der werdenden und gewordnen Welt einem leitenden Zuſtande zu unterwerfen, wird die Urſache bald in das eine bald in das andere Princip geſezt. Iſt das göttliche Princip die abſolute Quelle alles Seyns und Lebens im höchſten Sinn, die Materie nur das Todte, Negative Weſenloſe, ſo kann auch in dieſer Beziehung alle Thätigkeit nur von jenem, dem Göttlichen, ausgehen. Die auf dieſen Standpunct ſich ſtellenden Syſteme laſſen daher in dem göttlichen Lichtreich, in der Welt der Aeonen, eine unregelmäßige Affection entſtehen, die entweder unmittelbar und mit freierer Neigung, wie im Ophitiſchen Syſtem, oder, wie im Valentinianiſchen unwillkührlicher und auf weiterem Umwege (indem die entſtehende Begierde zunächſt zu einer das Lichtreich verwirrenden, die Einheit mit dem Abſoluten auflöſenden Sehnſucht wird) göttliche Lichtkeime mit der Hyle in Verbindung bringt. Wie auch dieſe Syſteme ſich wenden mögen, die lezte und eigentliche Urſache liegt dennoch in einem dunklen, nicht weiter erklärbaren Hange, der von der Höhe des göttlichen Lebens in die Tiefe, vom Vollkommenen zum Unvollkommenen, Endlichen hinabzieht. Dagegen nehmen diejenigen Syſteme, die dem göttlichen Princip auf der andern Seite ein ebenſo ſelbſtſtändiges und thätiges entgegenſetzen, eine ebenſo unbegreifliche der Natur des Böſen widerſtreitende Begierde an, ſich in die Höhe zu erheben und ſich mit dem Lichten und Guten zu vermiſchen. Auf dieſe Weiſe geht daher auch in dem Manichäiſchen Syſtem der eigentliche Anfang zur Miſchung der beiden Principien und zur Weltſchöpfung von der Hyle und dem Beherrſcher derſelben aus. Die Manichäiſche Schrift, auf die ſich Titus von Boſtra beruft (I. 16.), enthielt darüber Folgendes: die Mächte der Finſterniß geriethen in dem Streit, in welchem ſie mit einander begriffen waren, und in wilder Wuth ſich umherjagten und auffraßen (indem die einen verfolgten, die andern flohen (Theod.

Haer. Fab. I. 26.), endlich auch bis an die Grenze ihres Gebiets. Hier erblikten sie das Licht und wurden von dem schönen und herrlichen Anblik so ergriffen und entzükt, daß sie den bisherigen Zwist vergessend unter sich rathschlagten, was sie wohl thun könnten, um sich mit dem Bessern zu vermischen. Ihre Begierde darnach war so groß, daß sie, um es sich als Raub zuzueignen, so viele ihrer waren, sich zum Angriff rüsteten. Ehe sie des Lichtes ansichtig wurden, hatten sie, wie in derselben Schrift bemerkt ist (c. 17.), noch keine Ahnung des in dem Lichte wohnenden Gottes, sie wußten auch nicht, welche Folge ein Angriff auf den Wohnsiz Gottes für sie haben werde [2]). Denselben Anlaß des nun beginnenden langen Kampfes beschreibt Alexander von Lycopolis nach seiner Weise (c. 3.) so: Die Hyle habe einmal die Begierde angewandelt, auf den obern Ort zu kommen, hier habe sie voll Verwunderung den göttlichen Lichtglanz erblikt und den Entschluß gefaßt, ihn an sich zu reißen. Beide Schriftsteller unterlassen nicht, auf die Inconsequenz aufmerksam zu machen, mit welcher Manes in den Mächten der Finsterniß eine Begierde nach dem Lichte voraussezte. Wie kann die Finsterniß das Licht sehen? entgegnet Titus (I. 19.) Sah sie das Licht, so kann sie ja nicht Finsterniß seyn. Zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren und dem wahrnehmenden Sinn muß eine nahe Gemeinschaft seyn, der natürliche Eindruk läßt wegen der Verwandtschaft der Natur ein Bild zurück, der Leib sieht den Leib, das Aehnliche macht Eindruk auf das Aehnliche, das Ent-

2) Vgl. c. 21. *Πρὶν ἐπαναστῆναι ταύτην (τὴν ὕλην) φασὶ γνῶσιν τοῖ ἀγαθοῦ μὴ ἐσχηκέναι, ἵνα μὴ σεμνώσωσιν ἀγαθοῦ γνώσει τὴν παῤ αὐτοῦ (Μάνεντος) διαβεβλημένην.* Auch nach den Zendschriften war Ahriman anfangs unbekümmert, um das was vorging, er wußte nicht, was Ormuzd wußte, Ormuzd wußte in seiner allerhöchsten Weisheit den ganzen Verlauf des Kampfes voraus. Zendav. Th. III. S. 57 f.

gegengeſezte aber kann von dem Entgegengeſezten nicht geſehen werden. Aber die ganze Erdichtung des Manes iſt voll Verwirrung. Er ſagt, die Hyle ſey nicht blos das Licht, ſie beſchloß auch hinaufzuſteigen, wie wenn ſie ſich bemühen wollte, ihre Gemeinſchaft mit dem Lichte darzuthun. Vielleicht erkannten es jezt die Mächte der Finſterniß mit Reue, daß ſie unendlich lange Zeit zuvor keine Ahnung des Lichts gehabt hatten. Und auf welche Weiſe kann denn die Finſterniß an dem Lichte Theil nehmen, oder aus welchem Grunde will ſie es angreifen? Um ihre Natur zu ändern und Licht zu werden, oder um auf eine ihrer Natur widerſtreitende Weiſe mit Licht genährt zu werden? Nur wenn ſie das Licht nicht kannte, konnte ſie den Willen haben, ſich zu ihm zu erheben. Kannte ſie es, ſo mußte ſie auch ein Bewußtſeyn davon haben, daß ſie umgeändert werde. Eine völlige Verkehrung aber wäre es, wenn ſie von Natur böſe und unbekannt mit dem Licht, das Entgegengeſezte nicht fliehen würde [3]). Auch Alexander von Lycopolis, erklärt es (c. 9.) für eine ganz widernatürliche Bewegung, wenn das von Natur Untere und Finſtere ſich nach oben zum Licht ſollte erhoben haben. Es könnte dies nur durch eine zufällige Gewalt geſchehen ſeyn, wie wenn z. B. ein Stein in die Luft geſchleudert wird. Da nun außer der Hyle von Gott nichts exiſtirte, ſo bleibt ihm (dem Manes) nur die Annahme ewig, daß Gott die Hyle mit Gewalt und Zwang zu ſich in die Höhe gehoben hat — So bald die Hyle eine Begierde nach dem Lichtglanz hatte, hörte ſie auf, böſe zu ſeyn, da ſie, wenn ſie das böſe Princip iſt, nur Böſes begehren kann. Begehrte ſie aber das Gute, ſo war ihre Begierde nicht böſe, und Gott kann ihr den Gegenſtand ihrer Begierde nicht mißgönnen. Vrgl. c. 17. Dieſe Ein-

3) Vgl. c. 21. πῶς οὐκ ἄλογον τὴν μὴ ἔχουσαν ἐκ αὐτῆ τὸ εἰδέναι ὅτι ἐστὶ τ' ἀγαθὸν, ταύτην - θεασαμένην ἐπιθυμῆσαι.

wendungen sind gewiß sehr wahr und treffend, die Inconsequenz aber, die sie rügen, hängt aufs engste zusammen mit der Grundvoraussezung, von welcher das Manichäische System ausgeht, mit dem positiven Begriff des Bösen. Wurde einmal das dem Guten entgegengesezte Princip mit Eigenschaften gesezt, die es mit dem Guten theilt, so war schon dadurch die Möglichkeit begründet, ihm selbst auch eine auf das Gute gehende Richtung beizulegen. Es offenbart sich darin eben so sehr die im höchsten Sinne absolute Natur und der unbedingte Werth des Guten, als die Negativität des Bösen, daß dieses bei aller Heftigkeit des Haßes, von welchem es gegen das Gute entflammt ist, doch von dem Guten nicht lassen kann, weil es ja seiner Natur nach immer nur am Guten seyn kann. Das Zoroastrische System scheint zwar darin dem Character des Dualismus getreuer zu bleiben, daß es seinen Ahriman als einen auch nicht von der geringsten Liebe zum Guten berührten, von einer blinden Zerstörungswuth erfüllten, dem Ormuzd durchaus widerstrebenden Feind beschreibt, auf der andern Seite liegt aber eben in der größern Inconsequenz des Manichäischen Systems eine tiefere Anerkennung der doch immer wieder sich aufdringenden Wahrheit. Zudem aber muß man sich hier immer vergegenwärtigen, was denn eigentlich Manes zu erklären beabsichtigte? Es ist die in der bestehenden Welt vorhandene Mischung des Guten und Bösen. Da diese Mischung eine Verunreinigung der Natur des Guten ist, so konnte das gute Princip nicht selbst die Veranlassung dazu geben: es konnte sich nur nothgedrungen ihr hingeben. Hätte sich das böse Princip nur abstoßend gegen das Gute verhalten, so wäre es nie zu einer Mischung gekommen. Aber auch der bloße auf Zerstörung gerichtete Angriff des Bösen reichte noch nicht hin, eine so innige in das Innerste eingreifende Durchdringung der beiden Principien, wie sie in der Welt erscheint, zu erklären. Der so vielfach verschlun-

gene

gene Kampf, wie ihn das Manichäiſche Syſtem darſtellt, ſcheint vielmehr ſeinen lezten Erklärungsgrund nur darin zu finden, daß in dem Haſſe des Böſen gegen das Gute auch wieder eine Liebe und Begierde nach dem Guten verborgen iſt, vermöge welcher das Böſe nicht umhin kann, von dem Guten angezogen zu werden und es mit aller Macht bey ſich feſtzuhalten. Vgl. Auguſtin De nat. boni. c. 42: *Gens tenebrarum lucem ab initio dilexit, quam etsi violenter possidere tamen voluit non exstinguere.* Eben daraus geht dann aber auch hervor, daß die Annahme von zwei einander abſolut entgegengeſezten Principien, die ſich gleichwohl mit einander verbinden ſollen, einen inneren Widerſpruch in ſich ſchließt. In dem Puncte, in welchem ſie ſich berühren, um ſich zu verbinden, können ſie nicht zugleich ſchlechthin einander entgegengeſezt ſeyn: ſobald in dem Böſen etwas dem Guten verwandtes iſt, hört der abſolute Gegenſaz auf. Alexander von Lycopolis wirft daher c. 8. mit Recht die Frage auf: *πότερον μόνον ὁ θεὸς καὶ ἡ ὕλη εἰσὶν ἀρχαὶ, ἤ τι ἕτερον ἀπολείπει, ὃ τούτων ἐστὶν ἐν μέσῳ; Εἰ μὲν γὰρ μηδέν ἐστιν, ἄμικτα ταῦτα ἀπολείπεται πρὸς αὐτα· καλῶς γὰρ λέγεται, ὅτι, ἵνα τὰ ἄκρα μιχθῇ, δεῖ τι εἶναι ἐν μέσῳ, ὅπως ταῦτα συνδέῃ.* Gibt es aber ein Drittes zwiſchen beiden, wodurch beide, das Gute und das Böſe, vermittelt werden, ſo kann das Böſe nur als die ſtete Negation des Guten gedacht werden. Es iſt immer nur ein Minus der Realität des Guten, erſcheint nur am Guten, iſt aber an und für ſich nichts, oder poſitiv gedacht nur eine Perſonification der das Gute von Grad zu Grad verderbenden und vermindernden Negativität, wie der zoroaſtriſche Ahriman.

Je näher es zum Angriff und zur feindlichen Berührung der beiden Principien kommt, deſto mehr erſcheint die Gottheit in derjenigen Beſchränkung, die der Gegenſaz, in welchen ſie geſtellt iſt, nothwendig mit ſich bringt. Sie

ist einem Verhängniß unterworfen, das auch über sie waltet, und muß sich in Folge desselben in einen leidenden Zustand dahingeben, welchem sie sich nicht entziehen kann, wenn die sichtbare Weltordnung sich entwickeln soll. Sie sieht zwar den bevorstehenden Kampf voraus, aber sie kann ihn nicht abwenden, und so wenig auch ihrer Macht der Sieg fehlen kann, so tief dringt doch der Kampf selbst in das Lichtreich ein. Er bewirkt eine Erschütterung, die den Gegnern des Manes der Idee der Festigkeit und Sicherheit der Grundlage, auf welcher das Lichtreich ruhen soll, sehr zu widerstreiten scheint. *Cum dicat Manichaeus*, bemerkt Evodius **De fide contra Manich. c. 11.**, *Deum omnibus bonis abundantem, nullo in regnis ejus insignibus indigente aut infirmo constituto, ita etiam fundata ejusdem splendidissima secula, ut a nullo unquam concuti vel moveri possint, in alio loco paulo post subjungit et dicit* (in derselben **Ep. fund.**): „*Lucis vero beatissimae pater sciens labem magnam ac vastitatem, quae in tenebris surgeret, adversus sua sancta impendere secula, nisi aliquod eximium ac praeclarum virtute potens numen opponat, quo superet simul ac destruat stirpem tenebrarum, qua exstincta quies lucis incolis pararetur.*“ *Certe ergo a nullo unquam concuti vel moveri potuerunt regna Dei Manichaei. Si enim potuerunt, mentitus est dicendo, non posse regna illa ab aliquo concuti. Et si concussa sunt necessitate, aut timore, non erit Deus, qui sic concuti potuit. Nam videmus Deum Manichaei secundum eundem Manichaeum malo necessitatis pressum, cum labes ac vastitas adversus secula impenderet, aliudque, quod faceret, non haberet, partem suam ad pugnam dedisse, ut vel hoc modo quietem lucis incolis compararet.* Es liegt darin allerdings ein gewißer Widerspruch, sofern das göttliche Wesen auf der einen Seite mit allen Eigenschaften absolu-

er Macht und Vollkommenheit, auf der andern aber in einem leidenden Zustand, in welchem es sich erst mit Anstrengung und Noth zum Siege hindurcharbeiten muß, dargestellt wird. Leidend aber mußte die Gottheit nothwendig erscheinen, sobald die ganze Entwiklung der Welt aus dem Gesichtspunct eines Kampfes entgegengesezter Mächte betrachtet werden sollte. Es hängt auch hier alles an der Vorstellung des einmal gesezten Kampfs und wenn man das Manichäische System tadelt, daß es die Gottheit nach einem Theile ihres Wesens einem leidenden Zustande unterwirft, so kann mit demselben Rechte ihm auch schon dies entgegengehalten werden, daß es eine kämpfende Gottheit annimmt, oder was dasselbe ist, einen Gegensaz und eine Mischung der beiden Grundwesen. Wird einmal eine Dualität der Grundwesen, wie sie das Manichäische System bestimmt, an die Spize gestellt, so geht daraus ganz natürlich die Fabel hervor, die, wie Augustin Contra Faust. XXVIII, 5. das in ihr der reinen Idee der Gottheit Widerstreitende nach den drei Hauptmomenten der ganzen Weltentwicklung sehr treffend bezeichnet, *habet in capite bellum Dei, in medio contaminationem Dei, in fine damnationem Dei*, oder wie er sich XIII, 6. ausdrückt: *fabula illa longa et vana, puerile ludibrium et muliebre jocamentum et anicularе deliramentum, continens initium truncum, et medium putridum, et finem ruinosum.*

Die von der Hyle angegriffene und in ihrem eigenen Reiche bedrohte Gottheit geht nun auch von ihrer Seite in Thätigkeit über, um der auf sie geschehenen Einwirkung eine Gegenwirkung entgegenzusezen. Es wurde, sagt Titus von Bostra I, 20., eine *δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ* ausgesandt, *οὐκέτι φῶς αἰσθητον, ἀλλ' ὡς ἂν φαίη, προβολὴ τοῦ θεοῦ*, eine aus dem Wesen Gottes emanirende Kraft. Manes selbst nannte sie, wie Titus I, 29. bemerkt, die allgemeine Seele oder Weltseele (*ψύχη ἁπάντων*). Epi-

phanius (**Haer. LXVI, 24.**) und Alexander von Lycopolis (**c. 3.**) geben ihr daher ſchlechthin den Namen *ψυχή*. Bei dem Angriff der Hyle, ſagt der Leztere, ſey Gott über ihre Beſtrafung mit ſich zu Rathe gegangen. Da er aber nichts hatte, womit er ſie ſtrafen konnte, weil im Hauſe Gottes nichts Böſes iſt, *πέμψαι οὖν τινα δύναμιν, τὴν ὑφ' ἡμῶν καλουμένην ψυχὴν, ἐπὶ τὴν ὕλην, ἥ τις αὐτῇ διὰ πάσης μιχθήσεται· ἔσεσθαι γὰρ τῆς ὕλης θάνατον τὸν μετὰ ταῦτά ποτε τῆς δυνάμεως ταύτης χωρισμόν.* In Auguſtins concreterer Darſtellung wird ſogleich der erſte Menſch als wohlgewappneter Kämpfer von dem Beherrſcher des Lichtreichs den Mächten der Finſterniß entgegengeſtellt. Doch ſpricht auch Auguſtin (**De vera relig. c. 9.**) von einer *anima bona*, die Gott nach den Manichäern als einen Theil ſeiner Subſtanz von ſich ausgehen ließ: *Gentem tenebrarum quodam tempore adversus Deum rebellasse, Deum autem, cum aliud, quod faceret, non haberet, et, quomodo aliter posset hosti resistere, non inveniret, necessitate oppressum misisse huc animam bonam, et quandam particulam suae substantiae, cujus commixtione atque miseria hostem temperatum esse somniant et mundum fabricatum.* In den Acten der Disputation des Archelaus endlich werden beide Darſtellungen, die concretere Auguſtins und die abſtractere des Titus und Alexander, dadurch vereinigt, daß der erſte Menſch als ein Erzeugniß der aus Gott emanirten Kraft, die hier zugleich den Namen Mutter des Lebens erhält, beſchrieben wird. Als der gute Vater ſah, ſo ſtellt Mani's Schüler Turbo die Lehre deſſelben (**c. 7.**) dar, daß die Finſterniß in ſeine Erde eingedrungen, ließ er eine Kraft aus ſich ausgehen, die die Mutter des Lebens heißt, und dieſe ließ den erſten Menſchen hervorgehen, die fünf Elemente, Wind, Licht, Waſſer, Feuer, Materie. Mit dieſen angethan, ſtieg er wie zum Kriege gerüſtet herab, und kämpfte mit der Finſterniß. Die Mutter des Le-

bens, die unter den übrigen Schriftſtellern wenigſtens Simplicius (Comment. in Epict. Ench. S. 187.) noch erwähnt, iſt dieſelbe göttliche Kraft, die Titus und Alexander zunächſt aus Gott emaniren laſſen, ſie iſt mit dieſem Namen nur ausdruksvoller als die göttliche Eigenſchaft bezeichnet, die alle Fülle des Lebens in ſich ſchließt, und in der im Kampfe der beiden Principien ſich entwickelnden Welt ſich als das höchſte Princip des Lebens offenbart [4]). Die unmittelbare Anſchauung der auf dieſe Weiſe ſich geſtaltenden Welt iſt der erſte Menſch, deſſen Begriff wir zunächſt feſtzuhalten haben. Daß er der Repräſentant des Lichtreichs iſt, ſofern dieſes dem Reiche der Finſterniß zum Kampfe entgegentritt, erhellt aus den fünf Elementen, die ſein Weſen ausmachen, oder ihm, da er ja vor dem Reiche des Lichts gleichſam als Kämpfer und Vorfechter gegen den Feind ins Feld geſtellt wird, zur Waffenrüſtung dienen. Sie ſind die reinen Elemente, die als Gegenſaz vollkommen den fünf Elementen entſprechen, die die verſchiedenen Regionen des Reiches der Finſterniß bilden. Auguſtin ſagt hierüber (Contra Faustum II, 3.): *Profertis nobis ex armario vestro nescio quem primum hominem, qui ad gentem tenebrarum debellandam de lucis gente descendit, armatum aquis sais, con-*

4) Ohne Zweifel iſt die μήτηρ τῶν ὅλων bei Epiphanius a. a. c. 24. daſſelbe Princip. Nur ſtellt Epiphanius die Sache etwas verwirrt dar: φησὶ (Μανιχαῖος) τὴν μητέρα τῶν ὅλων συγχωρήσασαν δύναμιν ἰδίαν ἐξ οὐρανοῦ κατελθεῖν εἰς τὸ κλέψαι τῶν ἀρχόντων καὶ ἀποσυλῆσαι ἀπ' αὐτῶν ἣν εἰλήφασιν ἄνωθεν δύναμιν. Βούλεται γὰρ λέγειν ὅτι πολεμίσασαι αἱ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, καὶ μεγάλην καὶ ἀκατάληπτον ἁρπαγέναι παρ' αὐτοῦ δύναμιν, ἣν καὶ ψυχὴν ὀνομάζει. Der Raub der Seele kann nicht, wie Epiphanius hier es darſtellt, der Herabkunft der Weltmutter, der μήτηρ τῶν ὅλων, vorangegangen, ſondern erſt auf ſie gefolgt ſeyn.

tra inimicorum aquas, et igne suo contra inimicorum ignem, et ventis suis contra inimicorum ventos. Cur non ergo et fumo suo contra inimicorum fumum, et tenebris suis contra inimicorum tenebras, sed contra fumum aere, ut dicitis, armabatur, et contra tenebras luce? An, quia mala sunt fumus et tenebrae, non ea potuit habere bonitas ejus? Bona ergo sunt illa tria aqua, ventus, ignis. Cur ergo ea potuit habere malitia gentis adversae? Hic respondetis. Sed aqua illa gentis tenebrarum mala erat: quam vero primus homo attulit, bona erat, et ventus illius malus, hujus autem bonus. Ita et hujus ignis bonus contra malum ignem illius dimicavit. Cur ergo et contra malum fumum non potuit afferre fumum bonum? An in fumo vestra mendacia tanquam fumus ipse evanescunt atque deficiunt? Certe primus homo vester contra naturam contrariam bellum gessit. Cur quinque illis elementis, quae in contraria gente confingitis, unum allatum est de divinis regnis contrarium, lux contra tenebras? Cetera enim quatuor non sunt contraria. Nam nec aer fumo est contrarius, multo minus aquae aqua, et ventus vento, et ignis igni. Vgl. **De haeres. XLVI. T. VI. p. 10.:** *Quinque elementis malis debellandis alia quinque elementa de regno et substantia Dei missa esse et in illa pugna fuisse permixta: fumo aëra, tenebris lucem, igni malo ignem bonum, aquae malae aquam bonam, vento malo ventum bonum.* Nach Auguſtin (**Contra Faust. XI, 3.**) nannte ihn Manes *factum de substantia Dei, id ipsum existentem, quod Deus est, membra sua vel vestimenta sua, vel arma sua, id est, quinque elementa, cum et ipsa nihil aliud essent, quam substantia Dei, in tenebrarum gente mersisse etc.* [5]). Ueber die Art des Kam-

5) Dieſe Entgegenſtellung der Elemente der beiden Reiche ſezt dieſe ſelbſt mehr ins Licht, wie namentlich erſt durch

pfes erſehen wir aus der zuerſt genannten Stelle Auguſtins wenigſtens ſoviel, daß er mehr mit Liſt als Gewalt geführt wurde. *Iam vero illa sacrilega deliramenta quis audiat, quod primum hominem vestrum dicitis secundum hostium voluntatem, quo eos caperet, elementa, quae portabat, mutasse atque vertisse, ut regnum, quod dicitis, falsitatis, in sua natura manens, non fallaciter dimicaret, et substantia veritatis mutabilis appareret, ut falleret? — Hunc primum hominem, quem laudatis, quia mutabilibus et mendacibus formis cum adversa gente pugnavit, si verum dicitis, non imitamini, si autem imitamini, et vos mentimini. — Manichaeus annunciat primum hominem non terrenum, nescio quibus fallacibus elementis quinque vestitum.* Vgl. **Contra Faust. V, 4.:** *Manichaei, qui creditis in falsum et fallacem falsi et fallacis hominis filium, cum et ipsum Deum gentis adversae tumultu perterritum membra sua misisse crucianda nec postea tota purganda docetis, videtis, quam sitis alieni a vita aeterna.— Primum hominem vestrum cum suis hostibus, in suae naturae veritate manentibus, mutabili fallacia dimicasse praedicatis.* Der Urmenſch erſchien demnach täuſchend in vielfach wechſelnder Geſtalt, um die Mächte der Finſterniß zu reizen und anzulocken, daß ſie mit ihrer ganzen Macht über ihn herfielen, eben dadurch aber an ihm ihre Wuth ſtillten. Simplicius (**Comm. in Ep. Ench. S. 164.**) erläutert daher dieſen Kampf treffend durch das Beiſpiel eines Feldherrn, der beim Angriff der Feinde ihnen einen Theil ſeines Heeres preisgibt um das übrige zu retten (θεὸς μέρη ἑαυτοῦ καὶ μέ-

---

den Gegenſaz gegen *aer* klar wird, was unter *fumus* zu verſtehen iſt. Daß in den *Acta Disp. Arch.* ſtatt der in der fünften Stelle genannten ὕλη vielmehr zu leſen iſt ἀὴρ, laſſen, wie Beauſobre *Tom. II.* S. 308. und Mosheim S. 791 bemerken, die Auguſtin'ſchen Stellen nicht bezweifeln

λη, τὰς ψυχὰς οὔσας, ὡς φασι – ἔρριψε τῷ κακῷ· ὥσπερ στρατηγὸς, πολεμίων ἐπιόντων μέρος αὐτοῖς τοῦ οἰκείου στρατοῦ προίεται, ἵνα τὸ λοιπὸν διασώσῃ). In derſelben Beziehung konnte der Urmenſch auch mit einem magiſchen Kdder verglichen werden, mit welchem der Fürſt der Finſterniß gefangen wurde. So beſchreibt Titus von Boſtre I, 12. die göttliche Kraft, die in ſeiner Darſtellung zugleich die Stelle des erſten Menſchen vertritt. Der Gute ſandte eine Kraft aus, welcher er auch nach ſeinem Gutdünken einen Namen gab (vielleicht meint Titus eben den bei Auguſtin vorkommenden Namen des Urmenſchen), um die Grenze zu bewachen, in der That aber um ſie als Kdder zu gebrauchen, damit die Hyle gegen ihren Willen zur Beſinnung käme (φυλάξουσαν μὲν δῆθεν τοὺς ὅρους, τὸ δ' ἀληθὲς δέλεαρ ἐσομένην εἰς ἀκούσιον τῇ ὕλῃ σωφρονισμόν [6]), was dann auch geſchah. Als die Hyle die ausgeſandte Kraft ſah, ergriff ſie, wie aus Liebe, ein Verlangen nach ihr, und in der Heftigkeit ihres Drangs nahm und verſchlang ſie ſie, und wurde ſo gewißermaßen wie ein Thier gebunden. Sie bedienen ſich auch dieſer Vergleichung: die

6) Noch weiter iſt dieſe bildliche Darſtellung bei Theodoret *Haer. fab.* I. 26. ausgeführt: Da Gott kein Feuer hatte, um Blize und Donnerkeile zu ſchleudern, kein Waſſer, um eine Sündfluth zu ſenden, ebenſowenig Eiſen oder ſonſt Waffen, traf er gegen den drohenden Angriff der Hyle folgende Vorkehrung: μοῖραν τινὰ τοῦ φωτὸς λαβὼν, οἷόν τε δέλεαρ καὶ ἄγκιστρον τῇ ὕλῃ προσέπεμψε· προσκειμένη δὲ ἐκείνη καὶ ὑπὲρ αὐτὸ στρωθεῖσα, κατέπιε τὸ πεμφθὲν καὶ προσεδέθη καὶ καθάπερ τινὶ περιεπάρη πάγῃ. Ἐντεῦθεν ἀναγκασθῆναί φασι τὸν θεὸν δημιουργῆσαι τὸν κόσμον· τὰ δὲ τοῦ κόσμου μέρη οὐκ αὐτοῦ λέγουσιν ἀλλὰ τῆς ὕλης εἶναι ποιήματα. Ἐδημιούργησε δὲ, διαλύσαι αὐτῆς τὴν σύστασιν βουληθεὶς, καὶ εἰς εἰρήνην ἀγαγεῖν τὰ μαχόμενα, ὥστε κατὰ βραχὺ καὶ τὸ ἀνακραθὲν τῇ ὕλῃ φῶς ἐλευθερῶσαι.

Hyle sey von der ausgesandten Kraft, wie durch einen magischen Gesang, eingeschläfert worden. Es geschah nun auf diese Weise eine Mischung und gegenseitige Durchdringung der verschlungenen Kraft des Guten und der verschlingenden Hyle, und so wurde aus beiden dieses Weltall gebildet, von dem Guten nemlich, denn das böse Princip sah die Entstehung der Welt nicht voraus. Daher kommt es nun, wie sie sagen, daß das Eine gut, das Andere böse ist, indem jene Mischung und Vereinigung der beiden Principien sich durch den Gegensaz der Dinge, die hier sind, offenbart. — Nachdem so der gute Gott die Hyle überlistet hatte (σοφισάμενος τὴν ὕλην), wurde er Weltschöpfer, nicht aus Verlangen nach der Schöpfung der Welt, da sie ihm ja widerstrebt, sondern vielmehr wegen des Aufruhrs des bösen Princips, welches er zur Besinnung bringen wollte, aber doch war es ihm nicht möglich, das Gift des bösen Princips aus den Dingen der Erscheinungswelt herauszunehmen, es bleibt zurück und äußert sich in der unter den Menschen stattfindenden Ungleichheit, indem der eine reich, der andere arm, der eine angesehen der andere unangesehen ist. Vgl. c. 23.: Manes behauptet, Gott habe durch das böse Princip das Allerungebührlichste gelitten, und er wagt noch hinzuzusezen, daß die von Gott gesandte Kraft die Hyle, wie ein Thier, magisch eingeschläfert habe, wobei er nicht nur gegen alle Wahrscheinlichkeit Extreme in seiner Rede mischt, und von Natur Unvereinbares aus Liebe zu seiner Dichtung vereinigt, sondern auch das gerade Gegentheil von demjenigen, was er selbst will, geschehen läßt, indem er annimmt, Gott habe aus jenen beiden das Weltall gebildet. In den Acten des Archelaus (c. 25.) wird dem Manes selbst folgendes Gleichniß zur Erläuterung seiner Lehre von der Weltschöpfung in den Mund gelegt: Der Arge gleicht einem Löwen, der die Heerde eines guten Hirten anfallen will. Als der Hirte es sah, grub er eine große Grube, und nahm von sei-

ner Heerde einen Bock, und warf ihn in die Grube. Der Löwe lief mit heftiger Gier, um den Bock zu verschlingen, zu der Grube heran, fiel aber in sie und konnte nicht mehr aus ihr herauskommen. So hatte der Hirte ihn mit Klugheit in der Grube gefangen, und indem er ihm den mit ihm in der Grube befindlichen Bock preisgab, die Heerde gerettet. Der Arge hatte dadurch seine Kraft verloren, indem der Löwe nichts mehr unternehmen konnte. Alle Seelen werden gerettet und auch das Verlorengegangene wird einst seiner Heerde wieder zugeführt werden. Mit Recht bemerkt Neander (I. 2. S. 830.), dies Gleichniß trage ganz das Gepräge der Aechtheit, sey wenigstens im Geiste des Manichäismus [7]), unmöglich aber können die Worte des lateini-

7) Analog ist das in den Zendschriften so oft vorkommende Bild des vor dem Wolfe erzitternden Schafs. Im Buche Bundehesch Zendav. Th. III. S. 113. wird von der Erde gesagt, sie werde in der lezten Katastrophe, wenn durch Ahriman's Uebermacht die gegenwärtige Weltordnung sich auflöst, wie krank seyn, gleich dem Schaf, das mit Zittern und Zagen vor dem Wolfe niederfällt. Die Manichäer wandten auch die neutestamentliche Gleichnißrede, in welcher Jesus seine Jünger mit Schafen vergleicht, die er mitten unter die Wölfe sende (Matth. 10, 16), auf ihre Lehre von der Weltschöpfung oder der Vermischung der Seele mit der Materie an: *Sciendum est*, sagt Fortunatus in seiner Unterredung mit Augustin, *quod non inimica mente Salvator noster agnos suos, id est discipulos suos, in medio luporum dirigere voluit, nisi esset aliqua contrarietas, quae in similitudine luporum eam deponeret, ubi et discipulos suos miserat: ut quae forte medio luporum animae possent decipi, ad propriam substantiam revocarentur. Hinc ergo apparet antiquitas temporum nostrorum, quam repetimus, et annorum nostrorum, ante mundi constitutionem hoc more missas esse animas contra contrariam naturam, ut eandem sua passione subjicientes, victoria*

ſchen Textes (in welchem wir dieſen Theil der Acten allein noch haben): *pastor apprehensum pro prudentia sua in cavea conclusit (leonem) atque hoedum, qui cum ipso fuerit (fuerat) in fovea, incolumem conservavit*, richtig ſeyn, und den Sinn enthalten, in welchem auch Neander ſie nimmt, daß es nemlich dem Hirten gelungen ſey, den Bock hinaufzuziehen, während nur der Löwe in der Grube eingeſchloſſen gehalten wurde. [8]). Auch im Folgenden wird vorausgeſezt, daß der Bock, wie es die Natur der Sache erfordert, in der Gewalt des Löwen geblieben ſey. *Ridiculum jam istud est*, ſagt Archelaus, *si agnum, quem retinebat in sinibus, pastor extimescens leonis ingressum, projecit eum devorandum, et dicitur quia in aeternum servabit eum.— Deus Satanae animam tradidit*, wogegen Manes nur dies geltend macht, daß die preisgegebene Seele nicht auf immer verloren ſey. Daſſelbe erhellt aus der hieher gehörigen Stelle des Epiphanius (Adv. haer. LXVI. 44.), in welcher zuerſt die Inconſequenz, mit welcher Manes die Seele bald verſchlungen, bald gefangen werden läßt, getadelt, und dann weiter bemerkt wird: Manes ſage, die Seele werde von der obern oder göttlichen Kraft mit freiem Willen wie eine Lockſpeiſe hingegeben, gleich einem Bocke, der in eine Grube geworfen werde, um das wilde Thier zu fangen, das dadurch gelokt heraufkomme und den Bock ergreife, dadurch aber ſelbſt gefangen werde. Wenn nun aber der gute Gott den Bock hingibt, und ſo zwar das wilde Thier fängt, ſo wird doch gewiß der Bock verſchlun-

---

Deo redderetur. Was hier von den *animae* geſagt iſt, gilt auch von der Weltſeele überhaupt. Die Manichäer nahmen die Gleichnißworte Jeſu als einen Beweis für ihren Dualismus.

8) Wahrſcheinlich iſt in dem corrupten Text vor *incolumem* etwas ausgefallen und vielleicht ſo zu leſen: *hoedum — projiciens gregem inc. cons.*

gen, und Gott fügt sich dadurch Schaden zu, indem er einen Theil seines Wesens als Speise dem Thier hinwirft. Er bezwingt es nicht durch seine Macht und nach seinem eigenen freien Willen, sondern nimmt zu allerlei künstlichen Mitteln seine Zuflucht, um des Thiers mächtig zu werden. Wenn daher die Gottheit die Seele gesandt hat, um durch die Seele die Mächte der Finsterniß zu fangen und zu fesseln, so hat sie ihren Zweck nicht so, wie sie wollte, erreicht, indem ja die göttliche Kraft, die fangen und fesseln sollte, selbst gefangen und gefesselt worden ist. — Damit ist auch schon der Erfolg des Kampfs, welchen der mit den reinen Elementen gewappnete Urmensch zu bestehen hatte, angegeben. Ausführlicher beschreiben ihn die Acten der Disputation des Archelaus (c. 7.) so: Die Fürsten der Finsterniß kämpften ihm entgegen, und verschlangen einen Theil seiner Rüstung, unter welcher die Seele zu verstehen ist (ἔφαγον ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ψυχὴ). Damals wurde der erste Mensch hart niedergedrükt von der Finsterniß, und wenn nicht der Vater sein Flehen erhört und eine andere von ihm ausgegangene Kraft, die der lebendige Geist heißt, ihm gesandt, und ihm die Rechte nach unten hinabgereicht und ihn aus der Finsterniß in die Höhe gehoben hätte, so wäre der erste Mensch in Gefahr gewesen, unten festgehalten zu werden. Seitdem ließ er nun unten die Seele zurück. Daher kommt es, daß die Manichäer, wenn sie einander begegnen, sich die Rechte reichen, zum Zeichen, daß sie aus der Finsterniß erlöst sind, denn im Finstern, sagt Manes, seyen alle Häresen (alle von seiner Lehre abweichenden Secten). Damals schuf der lebendige Geist die Welt, wozu er drei andere Kräfte mitbrachte. Er stieg hinab, führte die Fürsten herauf und befestigte sie am Firmament, das ihr Leib ist, die Sphäre. Wiederum schuf damals der lebendige Geist die leuchtenden Lichter, die die Ueberbleibsel der Seele sind, und ließ sie so das Fir-

mament umkreiſen. Und hinwiederum ſchuf er die Erde nach acht Geſtalten [9]).

Faſſen wir nun den in allen dieſen Stellen ausgedrükten kosmogoniſchen Begriff beſtimmter auf, ſo iſt vor allem daran zu erinnern, daß die Weltſchöpfung im Manichäiſchen Syſtem nichts anders ſeyn kann, als die gegenſeitige Beſchränkung der einander entgegenwirkenden Grundkräfte. Die Extreme treffen von beiden Seiten in einer Mitte zuſammen, die für beide Theile Maas gebend iſt. Das abſolut Gute und das abſolut Böſe binden und begrenzen ſich gegenſeitig, und es entſteht ein harmoniſches Verhältniß, in welchem ſich die Gegenſäze ſo ausgleichen, wie dies die beſtehende Weltordnung wahrnehmen läßt. Dieſe Beſchränkung und Begrenzung liegt für das gute Princip in der nothwendigen nicht aufzuhebenden Schranke, die ihm das Böſe vermöge ſeiner ſelbſtſtändigen vom Guten unabhängigen Wirkſamkeit ſezt, in Beziehung auf das Böſe wird ſie, da das Böſe die rohe blind wirkende Kraft, die regelloſe Bewegung (ἄταξνος κίνησις) iſt, als die wider ſeine Natur gleichſam durch magiſche Mittel bewirkte Bändigung und Beſänftigung dargeſtellt. Das Gute offenbart die Superiorität, die ihm ſeiner Natur nach zukommt, und daher auch im Manichäiſchen Syſtem nie ganz verkannt werden kann, dadurch, daß es ſich von ſelbſt der

9) Die ganze Schilderung des Kampfs des Urmenſchen mit dem Fürſten der Finſterniß hat einige Züge, die an die Vorſtellung erinnern, die mehrere ältere Kirchenlehrer, namentlich Gregor von Nyſſa und Gregor der Große von der Erlöſung als einem Kampfe des Erlöſers mit dem Satan hatten. Der Leib des Erlöſers dient zur Lokſpeiſe, der Satan fällt über ihn her, wird aber getäuſcht und kann ſeinen Raub nicht feſthalten. Vgl. Greg. von Nyſſa Or. cat. c. 15. Gregor des Großen Mor. XXXIII. auch Joh. von Damaſc. De orth. fide III. 27.

durch den uranfänglichen Gegensaz bedingten Beschränkung fügt und unterwirft, und auch für das Böse das Maasgebende und Zielsetzende Princip ist. Treffend bezeichnet daher Titus von Bostra in der obigen Stelle I, 12. die vom Guten ausgehende Kraft, deren Wirksamkeit bildlich als eine das Böse magisch bewältigende und besänftigende dargestellt wird [10]), durch den eigentlichen Ausdruk, sie werde gesandt als die *δύναμις φυλάξουσα τοὺς ὅρους*. Dieses Begrenzen, dieses Maas und Ziel Sezen ist das Wesentliche der Manichäischen Kosmogonie [11]). Sie kann aber zugleich noch aus

10) Deswegen wurde das böse Princip auch mit einem Gift, das gute mit einem Gegengift verglichen Aug. Contra Faust. XX. l. 13. 16.: *Recordamini verba Fausti de Deo tanquam de antidoto, et Hyle tanquam veneno. Ecce plus nocet vestrum antidotum, quam venenum.*

11) Es ist im Grunde dasselbe Verhältniß, in welches Plato den demiurgisch ordnenden Gott zu der Materie sezte. Der Stoff der Weltschöpfung ist gegeben, und Gott kann nur das Gegebene ordnen. Vgl. Aug. Confess. XIII. 30. *Sunt quidam, quibus displicent opera tua bona, et multa eorum dicunt te fecisse necessitate compulsum, sicut fabricas coelorum et compositiones siderum, et haec non de tuo, sed jam fuisse alibi creata et aliunde, quae tu contraheres et compaginares atque contexeres, cum de hostibus victis mundana moenia molireris, ut ea constructione devicti, adversus te iterum rebellare non possent. Alia vero nec fecisse te, nec omnino compegisse, sicut omnes carnes et minutissima quaeque animantia et quidquid radicibus terram tenet, sed hostilem mentem naturamque aliam ne abs te conditam tibique contrariam in inferioribus mundi locis ista gignere atque formare.* Der Unterschied ist nur, daß nach Manes der schon vorhandene Stoff zugleich als ein positives böses Princip gedacht wurde. *Manichaeus duas dicit esse naturas, unam bonam et alteram malam: bonam quae fecit mundum, malam de qua factus est mundus.* Evod. De fide c. 49.

verschiedenen andern Gesichtspuncten betrachtet werden. Sofern die Weltschöpfung nach jeder Ansicht ein Uebergang vom an sich Seyenden, unwandelbar in sich Bestehenden zum Wandelbaren der Erscheinung ist, wird auch hier die aus Gott emanirende kosmogonische Potenz, deren concretes Bild der Urmensch ist, als eine täuschende, mit dem Wechsel mannigfaltiger Formen und Gestalten spielende dargestellt. Das sind die *mutabiles et mendaces formae*, in welchen der Urmensch die ihn bekleidenden, wie mit einem Körper umgebenden Elemente dem Volke der Finsterniß erscheinen läßt. Er gleicht auf diese Weise der indischen Maia, die der Grund des sichtbaren Daseyns der Welt ist, und dem ewigen Ernste des Brahma gegenüber als die täuschende Göttin des Scheins und der Erscheinung: den göttlichen Lichtstrahl, der in diese nichtige Sinnenwelt hereinfällt, in tausend bunten Reflexen sich abspiegeln läßt, oder dem ägyptischen Proteus, der, ehe er gebändigt wird, in alle möglichen Formen und Gestalten sich verwandelt. So will die in die Erscheinung heraustretende Sinnenwelt, ehe sie sich in die Bestimmtheit und Beschränktheit der einzelnen Formen gleichsam hineinbannen läßt, sich zuvor in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer schönen, aber trügerischen Gestalten zeigen und durch den Reiz und Wechsel derselben eben so sie festzuhalten, auffordern, als dem Festhaltenden widerstreben und entfliehen. In diesem Sinne täuscht auch jener Urmensch die Mächte der Finsterniß durch den Wechsel seiner Scheingestalten, ehe er von ihnen ergriffen und gefangen gehalten wird. Wenn wir die beiden Principien zunächst dynamisch als die beiden einander entgegenwirkenden und sich gegenseitig beschränkenden Grundkräfte genommen haben, so verhalten sie sich auch, als die beiden Elemente eines organischen Ganzen, wie Seele und Leib zu einander. Ausdrüklich wird die göttliche Kraft, die die Gottheit sendet, der Wirksamkeit des bösen Princips zu begegnen, oder die

παναπλία, die Gesammtheit der Elemente, mit welchen der erste Mensch zum Kampfe ausgerüstet ist, ψυχὴ genannt. Es ist die belebende, bildende, ordnende Weltseele, die sich mit der Materie, wie die Seele mit dem Leibe, organisch vermischt, und alle Theile derselben bis ins Innerste und Tiefste durchdringt. Im Gegensaz gegen die Weltseele wird das Reich der Finsterniß mit seinem Beherrscher mit dem eigentlichen Namen Materie oder Hyle genannt. In materieller Beziehung stellt sich uns derselbe Gegensaz, der durch die beiden organischen Elemente Seele und Leib gebildet wird, in dem Gegensaz der reinen und unreinen Elemente dar. Die Elemente, in die sich der Urmensch hüllt, sind, aus dem Lichtreich stammend, durchaus rein und gut, aber die ihnen entsprechenden Elemente des finstern Reichs trüben und verunreinigen die reine und gute Schöpfung durch ihren verderblichen Einfluß. Es ist dies diejenige Seite des Gegensatzes, die der Weltansicht des Zendaveſta am meisten sich annähert, während jene andere, die das eine Princip als Seele und das andere als Materie sich vermischen und beide sich gegenseitig durchdringen läßt, der Zendlehre fremd ist [12]). Wird der Gegensaz der beiden sich mischenden und gegenseitig durchdringenden Principien auf bestimmte Objecte

12) Zur Bestätigung des Obigen erinnere ich an die Stelle im Bundeheſch Zendav. Th. III. S. 57.: „Der Grundarge erhob sich und näherte sich dem Licht. Wie er nun Ormuzd's Licht erblickte, so wollte er das Licht verschlingen, aber durch dessen Schöne, Glanz, Erhabenheit geblendet, stürzt er von selbst in seine vorige dicke Finsterniß zurück.“ Von einer wirklichen Verschlingung des Lichtes durch Ahriman ist im Zendaveſta nirgends die Rede. Daher ist auch Ahriman nur von Haß gegen das Licht erfüllt, der Manichäische Fürst der Finsterniß aber hat in dem Haß zugleich eine Liebe zum Licht und wird von demselben angezogen. Von diesem Verhältniß wird unten weiter die Rede seyn. — Was der Urmensch der

jecte der Erſcheinungswelt bezogen, ſo geſtaltet ſich von dieſem Geſichtspunct aus das Firmament mit ſeinen Himmelskörpern zu der Sphäre, an welcher die gefangen gehaltenen Mächte der Finſterniß befeſtigt und gefeſſelt ſind. *Ζῶν πνεῦμα*, ſagt der Verfaſſer der *Acta* c. 7., *ἔκτισε τὸν κόσμον — καὶ ἀνήγαγε τοὺς ἄρχοντας καὶ ἐστερέωσεν ἐν τῷ στερεώματι, ὅ ἐστιν αὐτῶν σῶμα.* Es iſt kein Grund vorhanden, mit Mosheim S. 820. ſtatt *σῶμα* zu leſen *δῶμα*. Bei Epiphanius a. a. O. c. 32. finden wir ſogar die Vorſtellung des am Firmament ausgeſpannten Leibs der Dämonen weiter ſo ausgemahlt: *στερέωμα δέρματα εἶναι τῶν ἀρχόντων, — σταυροῦσθαι αὐτὰ ἄνω ἐν τῷ πόλῳ, κατατρέχειν, καὶ συννέφειν, καὶ ὀργᾶν* etc. Auch nach Auguſtin ſind die Fürſten der Finſterniß am Firmamente feſtgebunden (**Contra Faust. VI, 8.**): *Dicunt isti vaniloqui et mentis seductores in illa pugna, quando primus eorum homo tenebrarum gentem elementis fallacibus irritavit, utriusque sexus principibus ibidem captis, cum ex eis mundus construeretur, plerosque eorum in coelestibus fabricis colligatos. — In ipsa structura mundi eosdem principes tenebrarum ita per omnes contextiones a summis usque ad ima colliga-*

Hyle entgegenſezt, wird gewöhnlich *ψυχὴ* genannt. Wie ſich aber zu dieſer *ψυχὴ* der Inbegriff der dem Urmenſchen beigelegten reinen Elemente verhält, wiefern demnach dieſe materiell zu denken ſind, läßt ſich nicht genau beſtimmen, da es eigentlich immer nur der Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie iſt, um welchen es ſich handelt, und dem Geiſte nur, ſofern er das Lichtprinzip iſt, ein materielles Schema gegeben wird. Wahrſcheinlich ſind die *πέντε νοερὰ φέγγη*, die in den Anathematismen bei Coteller I. S. 543. erwähnt ſind, die fünf reinen Lichtelemente des Urmenſchen.

13) Oder *ἐσταύρωσεν*, wie Routh, der neueſte Herausgeber der *Acta* Reliq. sacrae. T. IV. Ox. 1818. S. 155. vorzieht.

tos dicnnt, ut, quanto quique amplius haberent commixti boni, tanto sublimius collocari mererentur [14]).

---

14) Es ist bemerkenswerth, wie hier Manes altorientalische, namentlich persische Traditionen in die mythische Form seiner Kosmogonie verflochten hat. Im Buche Hiob 38, 31. erscheint der כסיל, der Thor, unter welchem die alten Uebersezer fast einstimmig den Orion der Griechen verstehen, gleichfalls als Sternbild und zwar gefesselt. Die Benennung mag, bemerkt Umbreit zu Hiob 9, 9., von einer alten mythischen Anschauung herrühren, nach der dieses Sternbild als ein zur Strafe an den Himmel angefesselter, gegen Gott sich übermüthig empörender, darum thörichter Held betrachtet wurde. Die Perser sahen in dem Sternbild, das die Griechen Orion nannten, den Nimrod, welchen schon die LXX. Gen 10, 8. als γίγας bezeichneten. Man vgl. Gesenius zu Jes. 13, 10. wo כסילם in der Mehrzahl, Riesen als Sterne, die am Himmel leuchten, erwähnt werden, und besonders Michaelis Suppl. ad lex. hebr. S. 1319. f. Michaelis führt aus dem Chronicon Paschale. S. 36. folgende ganz hieher gehörige Stelle an: Ἐγεννήθη δὲ καὶ ἄλλος ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ Σὴμ, Χοὺς ὀνόματι, ὅστις ἐγέννησε τὸν Νεβρὼδ, γίγαντα, τὸν τὴν Βαβυλωνίαν κτίσαντα, ὃν λέγουσιν οἱ Πέρσαι ἀποθεωθέντα, καὶ γενόμενον ἐν τοῖς ἄστροις τοῦ οὐρανοῦ, ὄντινα καλοῦσιν Ὡρίωνα. Οὗτος ὁ Νεβρὼδ πρῶτος κατέδειξε πᾶσι θηρία εἰς βρῶσιν. Dies macht den Uebergang zu der Vorstellung von der dämonischen origo carnium, auf welche wir in der weitern Entwicklung der Manichäischen Lehre bald kommen werden. Ebenso kennt auch Homer den Orion als Riesen (Od. XI, 572) und als Sternbild (Il. XVIII, 485). Sicher liegt auch der ägyptischen schon von Pindar (s. Fragm. 61. Ed. Boeckh. vgl. Diod. l. 86) berührten Sage, daß die sämmtlichen Götter einst, als sie von Typhon verfolgt wurden, nicht Menschengestalten, sondern Thiergestalten angenommen haben, dieselbe Vorstellung zu Grunde. Denn die ζῶα, in deren Gestalt sie sich hüllten, sind die Thiere am Himmel, die Gestirne. Die

Dagegen wird aber auch wieder nicht blos von den Mächten der Finsterniß, sondern von Christus selbst gesagt, daß er in den Gestirnen des Himmels festgehalten werde. *Non erubescitis, cum vos commentitium Christum vestrum, filium commentitii primi hominis vestri, non sub stellae testificatione ponatis, sed in stellis omnibus colligatum esse dicatis, quia videlicet principibus tenebrarum commixtum esse creditis in illo bello, quo ipse primus homo vester cum tenebrarum gente pugnavit, ut de ipsis principibus tenebrarum tali commixtione captis mundus fabricaretur* (Aug. Contra Faust. II, 5.). Je reiner und heller in den leuchtenden Himmelskörpern der Glanz der Lichtwelt sich abspiegelt, desto unmittelbarer und sichtbarer ist der Antheil, welchen der gute Gott an diesem Theile der Weltschöpfung hat, je mehr aber auch schon in der lichten Sternenwelt Dunkel sich ausbreitet, desto mehr hat der Einfluß Raum gewonnen, der von den Dämonen ausgegangen, es ist hier gleichsam das Gebiet, das ihr ausgedehnter Leib einnimmt. Daher sind Sonne und Mond die reinsten Reflexe der in der sichtbaren Sinnenwelt sich abspiegelnden kosmogonischen Kraft, die übrigen Gestirne aber haben eine gemischtere Natur. *Ὅσον ἀπὸ τῆς μίξεως οὐδὲν ἦν ἄτοπον πεπονθὸς — γεγονέναι ἥλιον καὶ σελήνην πρῶτον· τὸ δὲ ἐν μετρίᾳ γεγονὸς κακίᾳ, ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν σύμπαντα*, sagt Alex. von Lyc. c. 3., oder wie Simplicius a. a. O. S. 167. sich ausdrükt: Sonne und Mond sind *τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας*, die übrigen Gestirne

---

Gestalten sind bald göttlicher bald dämonischer Art, immer aber ist es entweder eine Jagd (Orion und Nimrod sind ja die Jäger vor dem Herrn), oder ein Kampf (wie in Typhon, dem Götterfeind, der auch etymologisch der Diw, Dew, Ahriman, der *princeps tenebrarum* ist), was sich in der Phantasie des Alterthums am gestirnten Himmel verewigt hat.

τῆς τοῦ κακοῦ μοίρας. Ist die Welt und das Firmament insbesondere aus den gebändigten und gefesselten Mächten der Finsterniß bereitet worden, so ist dagegen auch Christus, wie Augustin Contra Faust. XX, 11. sagt, *per solem lunamque distentus.* Hat sich von der einen Seite die eine der beiden Grundkräfte materiell in dem Weltall ausgedehnt, so ist sie von der andern durch die die Materie durchdringende Weltseele gebunden und festgehalten worden, während auch die Weltseele selbst wie in Banden gehalten wird. Hier sind es die gefangenen Leiber des Volkes der Finsterniß, dort die überwältigten Glieder Gottes, aus welchen Alles geworden ist. *Vos primum hominem cum quinque elementis belligerantem et spiritum potentem de captivis corporibus gentis tenebrarum, an potius de membris Dei vestri victis atque subjectis mundum fabricantem creditis.* Aug. Contra Faust. XX, 9.

Ehe wir die Idee der in der Materie gebundnen Weltseele weiter verfolgen, muß hier noch eine andere kosmogonische Potenz des Manichäischen Systems kurz berührt werden. Der *spiritus potens* in der zulezt angeführten Stelle Augustins ist derselbe Geist, der in den Acten der Disputation des Archelaus das ζῶν πνεῦμα genannt wird. Er hebt den unterliegenden Urmenschen, welchem er auf deßen Flehen vom Vater zur Hülfe gesandt wird, wieder empor, und wird, indem er die Dämonen am Firmamente befestigt, der Weltschöpfer. Daher heißt eben diese Potenz bei Alexander von Lycopolis c. 3. die demiurgische Kraft. Als nemlich die Seele mit der Materie vermischt und durch diese Mischung in einen leidensvollen Zustand versezt war, erbarmte sich Gott derselben und sandte eine andere Kraft, die demiurgische (ὑστέραν δύναμιν, ἣν ἡμεῖς καλοῦμεν δημιουργόν). Als diese kam und die Weltschöpfung unternahm, sonderte sie von der Materie jene erstere Kraft ab, was durch die Mischung am wenig-

ſten getrübt worden war, wurde Sonne und Mond, das, wobei ſich die Elemente der Miſchung gleichmäßig verhielten, die Sterne und der geſammte Himmel, derjenige Theil der Materie, aus welchem Sonne und Mond ausgeſondert waren, wurde aus der Welt entfernt, und es wurde daraus jenes Feuer, das zwar brennt, aber dunkel und lichtlos iſt, und der Nacht gleicht. In den Elementen, den Gewächſen und Thieren, wie ſie in dieſer Welt ſind, bewegt ſich die mit der Materie gemiſchte Kraft in ungleichem Verhältniß. Ebendeswegen iſt die Welt geworden, und in ihr Sonne und Mond für das Entſtehen und Vergehen, indem ſie ſtets die göttliche Kraft von der Materie ausſondern und zu Gott hinüberſenden. — Es iſt gewiß eine unrichtige Vorſtellung, unter dieſer demiurgiſchen Kraft oder dem lebendigen Geiſt mit Beauſobre (T. II, S. 359.) und Andern eine beſondere Emanation, einen der untergeordneten Aeonen zu verſtehen. Vergleichen wir die drei Schriftſteller, Titus von Boſtra, Alexander von Lycopolis und den Verfaſſer der Acten; ſo ſehen wir, daß hier immer nur an eine und dieſelbe aus Gott emanirte Kraft und an verſchiedene Beziehungen ihrer Wirkſamkeit zu denken iſt. Titus von Boſtra ſpricht nur von Einer *δύναμις*, Alexander von Lycopolis unterſcheidet zwei *δυνάμεις*, die *δύναμις*, die er wegen ihrer Miſchung mit der Materie die *ψυχὴ* nennt, und jene andere, die demiurgiſche, der Verfaſſer der Acten, der am meiſten trennt und ins Einzelne geht, ſezt in die Mitte dieſer beiden *δυνάμεις* noch den Urmenſchen. Wenn wir nun den Urmenſchen für nichts anderes halten können, als nur für die concrete Anſchauung der als Weltſeele mit der Materie ſich miſchenden göttlichen Kraft, ſo läßt ſich leicht zeigen, daß auch jene beiden *δυνάμεις* im Grunde nur Eine Kraft ſind. Die Thätigkeit, die der zweiten *δύναμις* oder dem lebendigen Geiſt zugeſchrieben wird, beſteht ja nur im Ausſcheiden und

Aussondern, in der Hülfe, die dem Urmenschen geleistet wird, damit er im Kampfe mit der Macht der Finsterniß nicht völlig unterliege, also überhaupt in der Vorsorge, daß in der Mischung der entgegengesezten Elemente nicht das eine Element ein zu einseitiges Uebergewicht erhalte, die Mischung eine gleichmäßige sey. Aber ebendies ist dasselbe, was Titus von Bostra als Wirksamkeit der von dem guten Gott ausgehenden Kraft bezeichnet, wenn er sagt, sie habe, um dem Angriff des Bösen zu begegnen, die Bestimmung gehabt, φυλάττειν τοὺς ὅρους. Indem die aus Gott emanirende Kraft sich mit dem entgegengesezten Princip mischt, muß (dies ist das in der Natur des Gegensatzes liegende Gesez) auch die Mischung eine bestimmte Grenze haben. Es ist daher hier immer nur eine und dieselbe kosmogonische Kraft, aber es sind in ihr zwei verschiedene Beziehungen zu unterscheiden, je nachdem sie sich paßiv oder activ verhält. Sofern sie von Gott ausgehend der Mischung sich unterwirft, gebunden und beschränkt wird, ist sie die ψυχὴ, die in der Materie zwar wirkende aber von ihr gefangen gehaltene Weltseele, sofern sie aber der Mischung eine bestimmte Grenze sezt, nach den verschiedenen Graden der Mischung den einzelnen Wesen ihre Stelle und Ordnung im Weltganzen anweist, in dieser Beziehung demiurgisch thätig sich äußert, ist sie der *spiritus potens*, das ζῶν πνεῦμα, der in der Gebundenheit, in der Paßivität der ψυχὴ stets active Geist. Treffend bezeichnet daher Alexander von Lycopolis c. 19. die eine der beiden Grundkräfte als die δύναμις δημιουργικὴ, die andere als die παθητικὴ μᾶλλον (ὡς καλῶς αὐτὴν ἔχειν πρὸς τὴν ὕλην κεράννυσθαι). Von diesem Gesichtspunct aus, wenn wir die demiurgische Thätigkeit des Geistes als eine ausscheidende und trennende, als eine maasgebende und ordnende nehmen, läßt sich wohl auch leicht erklären, was wir unter den drei δυνάμεις zu verstehen ha-

ben, mit welchen nach den Acta der Geiſt, als er die Welt ſchuf, herabkam. Die Erläuterung gibt Alexander in der obigen Stelle c. 3., nach welcher die zweite göttliche δύναμις, die demiurgiſche, in dreifacher Beziehung thätig war, je nachdem ſie nach der geſchehenen Miſchung auf der einen Seite das Reinſte (Sonne und Mond), auf der andern das Unreinſte (das lichtloſe Feuer) ausſonderte, und zwiſchen beiden ein Mittleres (τὸ ἐν μετρίᾳ γεγονὸς κακίᾳ) beſtehen ließ, d. h. die eine δύναμις war auf dreifache Weiſe thätig, ſofern es in der Miſchung der heterogenen Elemente, aus welchen die geordnete Welt beſteht, drei Grade der Miſchung, ein Unterſtes, Mittleres und Höchſtes gibt. Vgl. Alexander von Lyc. c. 19., und die oben S. 23. angeführte Stelle Aug. Conf. XIII, 30.[15]).

Eine eigene Modification der Manichäiſchen Lehre von der in der Materie gebundenen Weltſeele iſt die Vorſtellung des *Jesus patibilis*. Die Hauptſtelle hierüber iſt bei Auguſtin Contra Faust. XX, 2., wo der Manichäer Fauſtus ſich zum Glauben an Gott in der dreifachen Beziehung als Vater, Sohn und Geiſt bekennt, und hierauf über den Geiſt ſich ſo erklärt: *Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cujus ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno.* In andern Stellen wird von Chriſtus geſagt, daß er in der ganzen

15) Die Behauptung Gieſeler's Stud. und Krit. I, 3. S. 610. der *spiritus vivens* ſey aus Gen. 1, 2. entnommen, finde ich nicht wahrſcheinlich, da in dieſer Stelle der Geiſt weder *vivens* noch *potens* genannt wird. Ueberdies war dieſe Stelle den Manichäern wegen der ſinnlichen Vorſtellung, die ſie ihnen zu enthalten ſchien, ſehr anſtößig. *Rabidi ferimini in id quod scriptum est: spiritus Dei ferebatur super aquam*, ſagt Evod. De fide c. 36. Auch in den Acta Thomae findet ſich das ζῶν πνεῦμα §. 7. vgl. Thilo S. 151.

Natur gefeſſelt und gebunden ſey. *Ista sacrilega deliramenta vos cogunt*, ſagt Auguſtin (**Contra Faust. II, 5.**), *non solum in coelo, atque in omnibus stellis, sed etiam in terra, atque in omnibus, quae nascuntur in ea, confixum et colligatum atque concretum Christum dicere, non jam salvatorem vestrum, sed a vobis salvandum, cum eum manducatis atque ructatis. — Adhuc licet exiguas sordidasque reliquias ejus (ligati Christi) in stercoribus remanere contenditis, ut in aliis atque aliis rerum corporalium formis iterum atque iterum implexae implicataeque teneantur.* Ueberall ſey der Sohn Gottes gebunden *in vinculis omnium terrenorum et in succis omnium herbarum et in putredine omnium carnium, et in corruptione omnium ciborum.* Beauſobre **T. II. S. 554.** und Moſheim S. 796. haben wohl mit Recht bemerkt, Auguſtin ſcheine es hier mit den Namen Chriſtus und Jeſus nicht genau genug genommen zu haben, er habe den Namen Chriſtus geſezt, wo er ſich des Namens Jeſus nach dem Sinn der Manichäer hätte bedienen ſollen. Man kann ſich dafür auch auf die Stelle **Contra Faust. XX, 11.** berufen, wo ſich Auguſtin zu der Frage veranlaßt ſieht: *Postremo dicite nobis, quot Christos esse dicatis? Aliusne est, quem de spiritu sancto concipiens terra patibilem gignit, omni non solum suspensus ex ligno, sed etiam jacens in herba, et alius ille, quem Judaei crucifixerunt sub Pontio Pilato, et tertius ille per solem lunamque distentus? An unus atque idem ex quadam sui parte ligatus in arboribus, ex quadam vero liber, eidem ligatae captaeque subveniens?* Es war allerdings nicht ein und derſelbe Chriſtus, da die Manichäer nach dem Vorgange der Gnoſtiker zwiſchen Chriſtus und Jeſus ſtrenger unterſchieden, als ſonſt von den Orthodoxen zu geſchehen pflegte. Wenn nun aber gleich die Manichäer mit dem Namen Chriſtus einen ganz andern Begriff

verbanden, als mit dem Namen Jesus, mit jenem den Begriff der Erlösung, mit diesem den Begriff des Leidens, so wäre doch möglich, daß sie auch von einem an den Himmel gebundenen und angefesselten und insofern leidenden Christus sprachen. Christus hat zwar als Erlöser seinen Siz in Sonne und Mond, er ist aber doch zugleich, wie ja überhaupt die aus Gott herausgetretene in der Welt wirksame göttliche Kraft auf der einen Seite eine gebundene, auf der andern eine freithätige ist, nach dem Ausdruk Augustins *per solem lunamque distentus.* Es sind wohl auch hier in dem Verhältniße der Activität und Paßivität verschiedene Grade zu unterscheiden. Man sprach zwar von einem *confixus et colligatus Christus*, bezeichnete aber damit nur den geringsten Grad der Gebundenheit, welchen die göttliche Weltseele in den reinen Lichtkörpern, Sonne und Mond, hat, wo aber die von der Materie verschlungene Weltseele sich erst noch auf der tiefsten Stufe der Erniedrigung befindet, sich mit Mühe und Noth aus dem Dunkel und den Banden der Materie emporarbeiten muß, da ist der *Jesus patibilis* an seiner eigentlichsten Stelle [16]). Nach der obigen Erklärung des Manichäers Faustus empfängt die Erde den *Jesus patibilis* durch den Einfluß des heiligen Geistes, dessen Siz und Wirkungskreis der ganze Luftkreis ist. Es ist nemlich in der Natur ein steter Läuterungsproceß. Durch die Einwirkung des Lichts und der Wärme von oben entwickeln sich aus der in die Tiefe hinabverschlungenen Weltseele einzelne Theile, die in die Höhe streben, in die in dem Erdreich haftenden Wurzeln übergehen und in Pflanzen und Bäumen an das Licht hervordringen. Vgl. Augustin **De moribus Manich.**

16) Daher vergleicht Alexander von Lyc. c. 12. die mit der Materie vermischte Kraft mit Athleten: *ἔδει μιχθῆναι τὴν δύναμιν τῇ ὕλῃ κατὰ τοὺς ἀθλητὰς, τοὺς ἐν τῷ συμπλέκεσθαι καταγωνιζομένους τοὺς ἀντιπάλους, ἵνα κρατήσασα τοῦ κακοῦ, παύσῃ αὐτὸ τοῦ εἶναι.*

c. 15. *Quoniam, inquit* (Manichaeus), *membrum Dei malorum substantiae commixtum est, ut eam refrenaret, atque a summo furore comprimeret* (*sic enim dicitis*) *de| commixta utraque natura, id est, boni et mali, mundus est fabricatus. Pars autem illa divina ex omni parte mundi quotidie purgatur et in sua regna resumitur: sed haec per terram exhalans et ad coelum tendens incurrit in stirpes, quoniam radicibus terrae affiguntur, atque ita omnes herbas et arbusta omnia fecundat et vegetat.* Daſſelbe iſt der Fall, wenn die von den Banden der Materie ſich losmachenden und in die reine Luft ſich erhebenden reinern Theile der Weltſeele einen Niederſchlag fallen laſſen, welcher *adhuc adversi generis maculas portat, per aestus atque calores particulatim descendit, atque arboribus ceterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur*, wie Manes ſelbſt ſagt in dem ſiebenten Buche ſeines **Thesaurus** bei Auguſtin **De nat. boni c. 44.** In dieſem Sinne konnten daher die Manichäer nach Evodius **De fide c. 36.** ſagen: *Christum* (oder, wie wohl die Manichäer ſelbſt ſich ausdrückten, *Jesum*) *quotidie nasci, quotidie mori*, und zwar nicht in denen, *qui credunt, et pro nomine ipsius tribulationes mortemque patiuntur. Non, inquiunt, sed in cucurbitis, et in porris, et in portulaca et in ceteris hujusmodi rebus.* Geboren wird alſo der *Jesus patibilis* täglich in jeder Pflanze, die aus dem dunklen Schooße der Erde ihren Keim hervortreibt, er leidet, ſofern die emporſtrebende Seele doch ſtets in jeder einzelnen Pflanze in den engen Banden der Materie feſtgehalten, an die materielle Form gleichſam angeheftet iſt, er ſtirbt, wenn die Pflanze ſelbſt hinwelkt und ſich auflöst. Die Manichäer bezogen zwar die Leiden Chriſti auch auf die Leiden der menſchlichen Seele, ſie ſprachen vor einer *crucis ejus mystica fixio, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera*, wie Fau-

ſtus bei Auguſtin XXXII, 7. ſagt, und es iſt allerdings (vgl. Gieſeler Stud. und Krit. I. 5. S. 609.) dem Weſen nach kein Unterſchied zwiſchen den menſchlichen Seelen und dem *Jesus patibilis*, aber doch wurde dieſer vorzugsweiſe in der in der Pflanzenwelt ſich emporarbeitenden Seele angeſchaut. Iſt es daher als allgemeine Lehre des Manichäiſchen Syſtems anzuſehen, daß die Weltſeele in der Materie gebunden und in einem leidenden Zuſtande feſtgehalten iſt, ſo iſt in dem *Jesus patibilis* nur die Stufe fixirt, auf welcher ſie ſich uns in den alltäglichſten Erſcheinungen der uns umgebenden Natur darſtellt. Ohne Zweifel empfahl ſich dieſe Vorſtellung den Manichäern um ſo mehr, weil ſie ihnen Gelegenheit gab, ſich an die chriſtliche Terminologie anzuſchließen. Der am Holze hängende Jeſus der Chriſten hat ſein eigentliches Urbild in der in jedem Stamme der Gewächſe und Bäume feſtgehefteten Seele. *Omnes arbores crucem ipsius (Jesu) esse dicitis*, Contra Faust. XXI, 9. Daher wird er mit dem bezeichnendſten Prädicate *suspensus in ligno* genannt. Und wie die Chriſten in ihrem leidenden und ſterbenden Jeſus das Heil und Leben der Welt ſehen, ſo nennt auch der Manichäer ſeinen *Jesus patibilis*, wie Fauſtus in der obigen Stelle ſagt, *vita ac salus hominum*, ohne Zweifel, weil nur die Pflanzenwelt dem Manichäer die Nahrung bot, die ihn nicht verunreinigte, vielmehr ſeine Reinigung und Erlöſung beförderte. Die chriſtlichen Benennungen und Begriffe ſind jedoch hier bloße Nebenſache, wie vielleicht auch ſchon daraus geſchloſſen werden darf, daß die Vorſtellung des *Jesus patibilis* ſich nur in den Schriften Auguſtins findet, vielleicht nur eine von den africaniſchen Manichäern angenommene war: doch entſpricht dem *Jesus patibilis* gewiſſermaßen die *δύναμις παθητική* bey Alexander von Lycopolis. Die Hauptlehre des Syſtems bleibt daher, allgemein gefaßt, nur dieſe, daß, um des Manes eigene Worte bei

Auguſtin De nat. boni c. 44. zu gebrauchen, die *vitalis substantia* des ſeligen Vaters ſich in *impiis retinaculis, et angustiis atque angoribus* befindet, oder die *viva anima membris principum tenebrarum tenetur*, oder wie Alexander von Lycopolis c. 4. mit einem den Uebergang bildenden Ausdruck ſagt: *τὴν δύναμιν τὴν θείαν ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ.* Aber eben hierin zeigt ſich uns der Manichäiſche Pantheismus von einer neuen Seite. So weit die Vermiſchung der beiden Principien, des Geiſtes und der Materie, geht, lebt in der materiellen Natur noch etwas Göttliches. Selbſt auf der unterſten Stufe des phyſiſchen Lebens, ſogar noch in den Steinen, äußert ſich die göttliche Weltſeele, wie wir aus Titus von Boſtra II, 35. ſehen: *Οὐκ αἰσχύνεται (ὁ Μάνης) καὶ τοὺς λίθους ἐψυχῶσθαι λέγων, καὶ τὰ πάντα ἔμψυχα, καὶ τὰ σαφῶς ἄψυχα εἰσηγούμενος, ὡς ἀπ' ἐκείνης δὴ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεως ἔτι καὶ ἐν λίθοις κατεχομένης. Τοσοῦτον κατάγει τὸ παρ' αὐτῶν τιμώμενον εἰς ὕβριν τε καὶ ἀτέλειαν, ὥστε τὴν φύσιν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἐν λίθοις ἀψύχοις φάσκειν πεπεδῆσθαι· — καὶ ποιεῖται τεκμήριον τῆς τῶν λίθων καὶ τῶν ξύλων ψυχῆς τὸν ἐν ἀέρι κτύπον λίθου τε καὶ ῥάβδου, ὥσπερ ἐνάρθρου φωνῆς αὐτῶν πώποτε διακούσας.* Vgl. Epiph. LXVI, 33.: *Φησὶ (Μάνης) ὅτι πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἴσαί εἰσι, καὶ ἡ μία ἐν ἅπασι τυγχάνει, ἔν τε ἀνθρώποις καὶ κτήνεσι, καὶ θηρσὶ καὶ πετεινοῖς καὶ ζώοις πτηνοῖς τε καὶ ἐναλίοις, κνωδάλοις τε καὶ ἐν σπέρμασι γεννημάτων, ἐν ξύλοις τε καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὁρατοῖς.* Deswegen erläutert der Manichäer Fauſtus bei Auguſtin XX, 2. die Manichäiſche Vorſtellung des *Jesus patibilis* durch die chriſtliche Lehre vom Abendmahl: *Nobis circa universa et vobis similiter erga panem et calicem par religio est, quamvis eorum acerrime oderitis auctores.*

Wo in der Natur das Lichtprincip sich in höherem Grade äußert, wie z. B. in dem schönen Glanze und dem Wohlgeruch der Blumen und Früchte Aug. **De mor. Manich. c. 16.**, besonders aber in dem Samen der Gewächse und Thiere thut sich vorzugsweise der *Jesus patibilis* kund.

Seele und Materie, eine gute und böse Grundkraft, deren entgegengesezte Wirksamkeit sich in der Mitte des Gegensatzes begegnet und ausgleicht, ein doppeltes auf beiden Seiten umgekehrtes Verhältniß der Thätigkeit und des Leidens, dies sind die Factoren, aus welchen das Manichäische System den Organismus der Welt construirt. Es kann hier noch die Frage entstehen, warum es gerade die Vorstellung eines Urmenschen ist, die hier zur Weltanschauung erhoben wird? Darauf kann zunächst nur geantwortet werden, daß dies zum poetisch-mythischen Character des Systems gehört. Wie in der Anschauung der alten Völker das Weltall sich gerne zum großen von dem göttlichen Geiste beseelten und durchdrungenen Naturleibe gestaltet, wie schon die Phantasie der homerischen Welt und des alten Orients am weiten Sternenhimmel Riesenkörper sich ausdehnen sah, so schwebte auch dem Urheber des Manichäischen System dasselbe Bild vor, wozu die vorherrschende Idee eines Kampfes um so mehr Veranlassung geben konnte. Der Urmensch ist ja der erste Kämpfer, der mit allen Waffen (der *παναπλία*) zum Kampfe ausgerüstet ist. Mit Recht schließt Mosheim S. 792. aus den Worten Augustins **De nat. boni c. 46.** wo der Urmensch als der *magnus ille, qui gloriosus apparuit*, bezeichnet wird, daß er in Riesengestalt gedacht wurde. Aber auch seinem Gegenkämpfer, dem Fürsten der Finsterniß, dem zweifüßigen Dämon (Augustin **Contra Faust. XX, 14.**) wurde dieselbe Gestalt zugeschrieben [17]). Dies

17) Auch der zoroastrische Ahriman hat nach dem Vendidad Zendav. Th. II. S. 375. einen weit ausgestrekten Körper.

war also auch die Gestalt, in welcher man die am Himmelsfirmamente gebundenen Mächte der Finsterniß erblikte, und wie beide Principien sich mischten, so floß auch am gestirnten Himmel, dem ursprünglichen Schauplaz des großen Kampfes, der unterliegende Urmensch mit dem gefesselten Fürsten der Finsterniß in Eine Vorstellung zusammen, die Vorstellung eines aus verschiedenartigen Bestandtheilen bestehenden menschlichen Riesenleibs [18]). Es ist hier die oben S. 68. aus Augustin angeführte Stelle zu vergleichen, wo von der Welt gesagt wird, sie sey eben sowohl aus den *captiva corpora gentis tenebrarum* als aus den *membra Dei victa atque subjecta* gebildet. Dabei verdient bemerkt zu werden, daß Manes die Gottheit selbst nicht in menschlicher Gestalt gedacht wissen wollte. Es scheint dies wenigstens aus Augustins Worten **Confess. V, 10.** geschlossen werden zu dürfen. *Magis pius mihi videbar*, sagt Augustin von sich als Anhänger des Manichäischen Systems, *si te, Deus meus — infinitum crederem, quam si ex omnibus partibus in corporis humani forma te opinarer finiri.* Auf dem höchsten Standpuncte, in der Idee Gottes als des Absoluten, wollte demnach Manes das Anthropomorphische, so viel möglich, ausschließen. Um so mehr aber scheint er, nachdem er diese Grenze gezogen, auf dem untergeordneten Gebiete, in seinen Vorstellungen über Kosmogonie und die Gestalt des Weltalls, der Phantasie und

18) Vgl. Mosheim S. 767., wo bemerkt wird, nach Photius Bibl. cod. 85. habe Manes ein besonderes Buch über die Riesen, τὴν Γιγάντειον βίβλον, geschrieben. *Agebat sine dubio*, sezt Mosheim hinzu, *in illo de principe daemonum, ejusque satellitibus atque ministris, atque ea, quae de gigantum cum Diis bello veteres referunt, ad pugnam boni malique principii trahebat.* Vgl. Titus von Bostra l. 36., wo neben den προβολαὶ, μάχαι, μυθοποιΐαι der Manichäer auch γιγαντομαχίαι genannt werden.

der mythiſch-bildlichen Anſchauungsweiſe Einfluß geſtattet zu haben. Es kann hier noch eine Reihe von Geſtalten aufgeführt werden, die, dem Bilde des Urmenſchen verwandt, den Beweis ſelbſt darzubieten ſcheinen, daß Manes ſolchen Vorſtellungen nur bildliche Bedeutung geben wollte. Es gehört hieher der Omophoros, oder Atlas der Manichäer, der unten die Erde auf ſeinen Schultern trägt und wenn er müde iſt, alle dreißig Jahre, die laſttragende Schulter wechſelt, was die Urſache der Erdbeben iſt. **Acta disp. Arch. c. 7.** Er gleicht der Schildkröte, auf deren Rücken nach dem indiſchen Mythus Wiſchnu die aus der Tiefe des Urmeers emporgehobene Erde legt, damit ſie von ihr, ſo lange ſie beſteht, getragen werde (Rhode über rel. Bild. Myth. u. Philoſ. der Hindus **II**, S. 136.). Dem Omophorus, der unter die Laſt der Welt trägt, ſteht der ſogenannte *Splenditenens* gegenüber, der die Welt von oben hält. Wir kennen ihn (außer, daß auch in den Anathematiſem bey Cotelier ein φεγγοχάτοχος genannt wird) nur aus Auguſtin, der ihn an einigen Stellen mit dem Manichäiſchen Atlas zuſammennennt, wie z. B. **Contra Faustum XV, 5.**: *Ostende nobis moechos tuos, Splenditenentem ponderatorem, et Atlantem laturarium* [19]). *Illum enim dicis capita elementorum tenere, mundumque substinere, istum autem genu fixo, scapulis validis* (**c. 7.** wird noch hinzugeſezt *bracchiis utrinque secus fulcientem*) *subbajulare tantam molem, utique ne ille deficiat.* **Contra Faust. XV, 7.** nennt ihn Auguſtin *Splenditenentem magnum, sex vultus et ora ferentem, micantemque lumine.* Es iſt demnach der glanzvolle Elementargenius, der alle Elemente und Kräfte der Natur in ihren Spizen zuſammenhält, nicht unähnlich den vielköpfigen Orphiſchen Urweſen (namentlich dem Phanes, der auch ſchon dem Na-

19) *Laturarius* iſt ſo viel als bajulus.

men nach dem *Splenditenens* zu vergleichen ist (s. Creuzer Symb. u. Myth. Bd. III. S. 305.), oder dem homerischen Proteus, der ja, wie sein Name sagt, auch die Principien und Elemente alles Seyenden in sich vereinigt. In einer andern Stelle **Contra Faust. XX, 9.** wird er nicht blos mit seinem Antipoden Atlas, sondern auch mit dem Urmenschen und dem schöpferischen Weltgeist zusammengestellt: *Vos primum hominem cum quinque elementis belligerantem, et spiritum potentem de captivis corporibus gentis tenebrarum, an potius de membris Dei vestri victis atque subjectis mundum fabricantem, et splenditenentem, reliquias eorumdem membrorum Dei vestri in manu habentem, et cetera omnia capta, oppressa, inquinata plangentem, et Atlantem maximum subter humeris suis cum eo ferentem, ne totum ille fatigatus abjiciat, atque ita fabula vestra velut in tapete theatrico ad illius ultimi globi catastolium pervenire non possit — creditis et colitis.* Vgl. **c. 10.** *Apud vos alius expugnat gentem tenebrarum, alius ex ea capta fabricat mundum, alius desuper suspendit, alius subter portat, alius rotas ignium, ventorum et aquarum in imo versat, alius in coelo circumiens radiis suis etiam de cloacis membra Dei vestri colligit. Et quis numeret omnia omnium deorum vestrorum officia fabulosa?* Bemerkenswerth ist besonders das in der erstern Stelle angedeutete Verhältniß des *Splenditenens* zum Urmenschen. Wird der Urmensch, wenn er im Kampfe mit den Mächten der Finsterniß unterliegt, und seine Glieder geraubt werden, in die Vielheit der endlichen Welt aufgelöst, so ist es dagegen der *Splenditenens*, der in dem Verlornen und Geraubten die Einheit der Substanz erhält und rettet, der Pallas gleich, die in dem Mythus von Zagreus Tode, an welchen hier, wie wir nachher sehen werden, wohl erinnert werden darf, das Herz wenigstens des Zerstükel-

ſtükelten dem Vater Zeus überbringt. Mit noch andern Weſen derſelben Art macht uns Auguſtin **Contra Faust. XV, 6.** bekannt, wo er neben dem ſceptertragenden, herrſchenden König, und den ihn umgebenden Schaaren der Götter, und dem *Splenditenens*, weiter nennt *alterum regem, honoris angelorum exercitibus circumdatum, et alterum adamantem heroem belligerum, dextra hastam tenentem, sinistra clypeum, et alterum gloriosum regem, tres rotas impellentem, ignis, aquae et venti, et maximum Atlantem. — Haec et alia mille portenta tu facie ad faciem vidisti.* Dieſe mythiſchen Geſtalten erinnern uns zum Theil an die kämpfenden, wohlgerüſteten Lichthelden des Zendaveſta, wir können uns unter ihnen im Allgemeinen, nach der Analogie der beiden Weltträger, von welchen der eine oben, der andere unten das Weltall hält, welthütende Genien denken, die da und dort die Mächte der Finſterniß abwehren, und die kosmiſche Ordnung aufrecht erhalten, wir kennen ſie aber ſonſt, da es an weiteren Angaben fehlt, nicht näher, und ſie mögen uns hier nur zum Beweiſe dienen, wie wenig das Manichäiſche Syſtem eine mannigfaltige mythiſche Ausſchmükung verſchmähte, und wie ſehr daher auch bei einer richtigen Auffaſſung deſſelben darauf zu ſehen iſt, das Mythiſche als das zu nehmen, wofür es ſich an ſo vielen Stellen ſo unverkennbar ſelbſt gibt, als bloßes Bild und dichteriſche Einkleidung der davon zu unterſcheidenden philoſophiſchen und religiöſen Ideen.

Woran wir ſo eben erinnert wurden, die nahe Berührung, in welche die Manichäiſche Kosmogonie mit ſo manchen Mythen der alten Völker kommt, entging den Manichäern ſelbſt nicht, und ſie unterließen nicht, dieſe Uebereinſtimmung zur allgemeineren Empfehlung ihres Syſtems zu benüzen. Wir ſehen dies aus Alexanders von Lycopolis Schrift gegen die Manichäer **c. 5.**, wo dieſer Schrift-

steller bemerkt: „die Gebildeteren und mit helleniſcher Literatur Bekannteren unter ihnen erinnern uns an das Eigene, indem ſie dem nach der Myſterienlehre von den Titanen zerrißenen Dionyſos die Deutung geben, er ſtelle die in der Materie vertheilte göttliche Kraft dar: ebenſo berufen ſie ſich auf die Dichter, die die Gigantomachie beſungen haben, zum Beweiſe dafür, daß auch dieſen die Erhebung der Materie gegen Gott nicht unbekannt geblieben iſt.“ In der That greift, von dieſer Seite betrachtet, die Manichäiſche Kosmogonie in den allgemeinen Naturpantheismus der alten Völker, und ihre dadurch bedingte Anſicht von dem Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen, der Gottheit zur Welt, ſo entſchieden ein, daß es mir ganz am Orte zu ſeyn ſcheint, dieſen Zuſammenhang hier kurz ins Auge zu faſſen. Schon in den indiſchen Vedas findet ſich unter andern Vorſtellungen über die Schöpfung, oder das Hervorgehen der endlichen getheilten Welt aus dem Einen Abſoluten, auch die Anſicht von einer Theilung des höchſten Urweſens durch die Götter, die die verſchiedenen einzelnen Theile des Univerſums repräſentiren. Die Schöpfung wird als eine Opferhandlung dargeſtellt, die die Götter und Halbgötter und die heiligen Weiſen an dem im allgemeinen Opfer vergegenwärtigten Weltgeiſt vollzogen. Das von ihnen geopferte Weſen wurde in viele Theile getheilt. Sein Mund wurde zum Prieſter, ſein Arm zum Krieger, ſein Schenkel zum Landbauer, ſein Fuß zum Sklaven. Der Mund wurde hervorgebracht aus ſeinem Gemüthe, die Sonne ſprang aus ſeinen Augen, Luft und Othem gingen aus ſeinem Ohr und das Feuer aus ſeinem Munde aus, der Himmel aus ſeinem Haupt, die Erde aus ſeinem Fuße, der Raum aus ſeinem Ohr. Dieſes Opfer wird ferner nach demſelben Bilde, nach welchem in den ägyptiſchen, vorderaſiatiſchen und griechiſchen Mythen die kosmogoniſche Thätigkeit der Gottheiten ſo oft mit einem Weben und

Spinnen verglichen wird, als ein Gewebe beſchrieben, das gewoben wird mit Fäden auf jeder Seite, und ausgeſtrekt durch die Anſtrengung von hundert und Einem Gott, das die Väter, welche woben und bildeten, Zettel und Einſchlag machten, ausbreiteten und in dieſer Welt und im Himmel entfalteten. S. Asiat. Research. Vol. VII. S. 257. Bopp Conjug. ſyſtem der Sanskr. Spr. S. 276. Die Götter, die das Eine Urweſen, deſſen verſchiedene Theile und Kräfte ſie darſtellen, opfern oder theilen, erſcheinen hier zwar nicht als feindliche Mächte in einem feindlichen Gegenſaz, aber es wird doch auch hier, indem die Einheit in die Vielheit getrennt wird, in welcher die getheilte endliche Welt ſich offenbart, einem Zuſtande der Beſchränkung und des Leidens unterworfen, und wie in dem Manichäiſchen Syſtem der gute Gott im Beginne des kosmogoniſchen Kampfes den Urmenſchen mit ſeinen Elementen aus ſich hervorgehen läßt, ſo geſtaltet ſich auch in der Weltanſchauung der Vedas das höchſte Urweſen zu einem in menſchlicher Form gedachten Prototyp, deſſen einzelne Glieder die verſchiedenen Elemente und Beſtandtheile des Weltganzen ſind. Mit Recht muß in dieſem Zuſammenhange vorzüglich die Zoroaſtriſche Lehre als die vaterländiſche Hauptquelle der Manichäiſchen unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen. Wie Ormuzd und Ahriman den beiden Manichäiſchen Principien vollkommen entſprechen, ſo hat auch ihr Kampf dieſelbe kosmogoniſche Bedeutung, wie ſchon eine kurze Vergleichung zeigen kann. Nach dem Buche Bundeheſch, wo dieſer Kampf am ausführlichſten geſchildert wird, ſchuf Ormuzd in den erſten dreitauſend Jahren den Himmel und ſein Volk (d. h. die ideale Lichtwelt). Ahriman fort und fort auf Böſes ſinnend, zum Widerſtand des Guten, war noch unbekümmert um das, was vorging: Ahriman wußte nicht, was Ormuzd wußte. Endlich erhob ſich der Grundarge und näherte ſich dem Lichte. Wie er nun Ormuzds

Licht erblikte, ſo wollte er, der immer nur darauf denkt, alles zu ſchlagen und zu zerſtören, das Licht verſchlingen, aber durch deſſen Schöne, Glanz, Erhabenheit geblendet ſtürzte er von ſelbſt in ſeine ewige, dichte Finſterniß zurük, und zeugte ein großes Heer von Dews und Darudis zur Plage der Welt [19]). Ormuzd, der alles weiß, erhob ſich,

19) Es iſt ſchon oben S. 64. Anm. 12. angedeutet worden, wie ſich in dieſem Puncte die Kosmogonie des Bundeheſch zur Manichäiſchen verhält. Indeß beweist ein aus den Schriften des Gnoſtikers Baſilides erhaltenes Fragment, daß Manes für ſeine Kosmogonie, beinahe ganz in derſelben Form, wie ſie oben S. 45. nach Titus von Boſtra angegeben worden iſt, eine perſiſche Quelle vor ſich gehabt haben muß, In den Acta disp. Arch. bemerkt Archelaus c. 55. zum Schluſſe: Manes ſey nicht der erſte Urheber dieſer ruchloſen Irrlehre, er habe ſie nur in gewißen Gegenden bekannt gemacht und verbreitet. *Non ex Mane originem mali hujus manasse, sed ab alio, et ante multum temporis a barbaro quodam* (Scythianus, welchen wir ſpäter als Vorläufer Mani's näher kennen lernen werden) *exorta, in silentio habita, ab isto vero ignote latentia, veluti propria ejus esse prolata, deleto conscriptoris titulo, sicut superius exposui* (c. 52.). Nun fährt Archelaus weiter fort: *Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longe post nostrorum Apostolorum tempora, qui et ipse, cum esset versutus, et vidisset, quod eo tempore jam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat.* Hierauf führt Archelaus aus dem dreizehnten Buch der Tractatus des Baſilides folgende Stelle an: *Desine ab inani et curiosa varietate: requiramus autem magis, quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes esse ingenita, id est, in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet*

ſah Ahrimans Volk, ein gräßlich ſchreckliches, deſſen Hauch nur Fäulniß, Bosheit, der Schöpfung unwerth. Ahriman

---

ipsis erant, non quae esse dicebantur. Haec cum apud semet ipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebat, quam vellet, et qualis sibi competeret, omnibus enim amicum est, quod est proprium, et nihil sibi ipsum malum videtur. Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei sumta concupiscentia, insectabantur ea commisceri. Baſilides gibt hier die Lehre der Perſer, unter welchen ihn Archelaus als Dualiſten auftreten läßt. Es iſt für den Zweck, für welchen hier das Fragment des Baſilides angeführt worden iſt, gleichgültig, ob der Verfaſſer deſſelben gerade der Gnoſtiker Baſilides iſt. Ich kann jedoch den Gründen nicht beiſtimmen, mit welchen Gieſeler kürzlich in den Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830, 2tes Heft S. 397. die Identität bezweifeln wollte. *Antiquior* kann nach dem ganzen Zuſammenhang, wie er ſchon angegeben worden iſt, nur in Beziehung auf den Manes geſagt ſeyn, und läßt ſich ganz gut mit *praedicator* verbinden, ob es gleich nicht unmittelbar bei dieſem Worte ſteht. Daß Baſilides als *quidam* bezeichnet iſt, ungeachtet er ſchon c. 38. neben Valentinian und Marcion vorkam, kann ich nicht ſo unpaſſend finden, wie Gieſeler meint. Sollen einmal ſolche Gründe etwas entſcheiden, ſo könnte man eben ſo gut fragen, warum Scythianus als *barbarus quidam* aufgeführt wird, da doch kurz zuvor (c. 51. f.) ausführlich von ihm die Rede war. In jedem Fall können ſolche Bedenklichkeiten der großen Unwahrſcheinlichkeit nicht das Gleichgewicht halten, daß es einen ältern und jüngern Baſilides gab, welche beide beinahe um dieſelbe Zeit auftraten (denn auch von dem bekannten Gnoſtiker Baſilides, der in der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, kann ganz gut geſagt werden, er ſey *non longe post nostrorum Apostolorum tempora* geweſen), und ſich auf dieſelbe Weiſe als Dualiſten bekannt machten. Eher könnte man ſich an dem

erblikte Ormuzds Volk in Herrlichkeit, der Schöpfung werth. Ormuzd, der wußte, wie zulezt Ahrimans Werk enden würde, bot ihm Frieden an, aber Ahriman verwarf jeden Freundschaftsbund. Ormuzd sprach nun über Ahriman das lebendige Honover, d. h. er sprach: das ist Ormuzds Wille, und Ahriman schauderte, bebte und sank betäubt und aller Kraft beraubt in der Mitte seiner Dews in seine schwarze Wohnung, in die Tiefe des Duzakhs, zurük, wo er während des ganzen zweiten Zeitraums wie gefeßelt lag. In dieser Zeit, da der Böse wie todt war, schuf Ormuzd seine Wesen, den Himmel, dann Wasser, Erde, Bäume, Thiere, Menschen. Einen Zeitraum von drei Jahrtausenden mußte Ahriman gekettet liegen, und wie er so gebunden lag, sprach jeder der Dews zu ihm: Auf und mit mir! Ich will diesen Ormuzd und die Amschaspands in dieser Welt bestürmen. Ahriman übersah seine Heere, und wie außer sich vor Freude sprang er aus dem Kleinmuth, der ihn bis jezt gefangen hielt. Er stellte sich vors Licht, sah den Himmel, drang in denselben hinein, sprang dann wieder in Schlangengestalt vom Himmel auf die Erde, durchfuhr hier die Bäume, den Stier, Kaiomorts, das Feuer. Unter Fliegengestalt durchstreifte er alles Geschaffene, gegen Süden verheerte er die Erde ganz, alles überzog Schwärze wie Nacht. Darnach schikte er die freßenden Kharfesters auf die Erde, die Gift haben, wie Schlangen, Scorpionen, Kröten u. s. w. Auch in das

---

Auftreten des Basilides bei den Persern stoßen. Darüber vgl. man Zacagni zu der genannten Stelle der Acta und Neander Gnost. Syst. S. 31. Ist übrigens der am Schluße der Acta genannte Basilides Eine Person mit dem uns bisher allein bekannten Gnostiker dieses Namens, wie wohl nicht zu zweifeln ist, so bleibt, was Gieseler a. a. O. aufs neue gegen Neander bestreitet, um so wahrscheinlicher, seine dem Manichäischen Dualismus sich nähernde Lehrweise.

Feuer drang er sodann, und ließ schwarzen Rauchdampf daraus aufsteigen, und mit einem Heere von Dews erhob er sich gegen den Sternenhimmel: neunzig Tage und neunzig Nächte durch standen des Himmels Izeds im Kampf mit Ahriman und allen Dews in der Welt: sie stürzten ihn entkräftet in den Abgrund, den Duzakh: der Himmel half den Izeds. Aber aus dem Abgrund stieg er wieder auf die Erde. Der Feind des Guten mischte sich in Alles, zeigte sich in Allem, suchte Böses zu schaffen droben und drunten. — Eine genauere, einzelne Momente in ihrer Folge und gegenseitiger Beziehung unterscheidende Schilderung dieses Kampfs findet sich in den Zendschriften nicht, ein Hauptgegenstand desselben ist jedoch der Urstier. Ormuzd hat in ihn bei der Schöpfung alle Keime des organischen Lebens gelegt. In dieser Bedeutung wird der Urstier in den Zendschriften sehr oft erwähnt, und z. B. in dem Buche Vispered Zendav. Th. II. S. 240. angerufen und gepriesen als der erhabene Stier, durch den alles Kraut und Gewächs im Ueberfluß gedeiht, als der reingeborene Stier, von dem der reine Mensch das Leben hat. Als Ahriman beim Anfange des dritten Zeitraums auf die Erde kam, schikte er zwei Dews, um den Stier zu plagen, und schlug ihn endlich selbst durch sein Gift, daß er starb. Sterbend sagte der Stier: Siehe, was geschehen muß für die Thiere, die noch werden sollen, mein Wille ist, sie vor dem Bösen zu schüzen. Sein Tod war also nothwendig für die Entwiklung des Thierlebens. Daher wurde der Same des Lichts und der Stärke, die im Stier war, von den Izeds dem Mondhimmel übergeben, wo er durch das Licht des Monds geläutert wurde, der deswegen der Bewahrer des Stiersamens genannt wird. Daraus bildete Ormuzd einen wohlgebauten Körper, belebte ihn und aus ihm wurden zwei andere Stiere männlichen und weiblichen Geschlechts, aus diesem Urpaar entwickelten sich die zweihundert zwei

und achtzig reine Thierarten der Erde. Zendav. Th. III. S. 72. Nach andern Stellen ging nicht blos die Thierwelt, sondern auch die Pflanzenwelt aus dem Stier hervor, die Bäume, Getreidearten u. s. w. Es scheinen aber hierüber zwei Vorstellungen gewesen zu seyn, nach der einen ging das ganze organische Leben aus dem Stier hervor, nach der andern entwickelte sich das ganze Pflanzenreich mit den Bäumen aus einem Urbaume. Das Wichtigste aber, worüber keine Verschiedenheit der Meinung stattfindet, ist, daß auch der Mensch aus dem Urstier seinen Ursprung nahm. Als nemlich Ahriman den Stier tödtete, ging aus seiner rechten Schulter hervor Kaiomorts, der Urmensch, und aus seiner linken Schulter, Goscherun, die Seele des Stiers, daher der Genius des animalischen Lebens, der Erhalter der Thiere, die Seele der Thierwelt. Als Kaiomorts aus dem Urstier hervorgegangen war, suchte Ahriman auch ihn zu tödten, und in ihm das ganze Geschlecht zu verderben. Dreißig Jahre widerstand Kaiomorts, dann erlag er den Angriffen des Dews und starb. Aber die Folge war auch jezt nur diese, daß sich die Reihe der einzelnen Geschlechter entwickelte. Aus Kaiomorts von der Sonne gereinigtem Saamen ließ Ormuzd nach vierzig Jahren eine Pflanze hervorwachsen, die in fünfzehn Jahren wie ein Baum in die Höhe wuchs, und fünfzehn Sprößlinge trieb. Dieser Baum hatte die Gestalt eines Mannes und eines Weibs in ihrer Vereinigung, und trug zehen Menschenpaare als Früchte. Unter diesen waren Meschia und Meschiane (d. h. der Mensch und die Menschin), die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechts. Wie Ahriman auch gegen diese seine feindliche Wirksamkeit fortsezte, durch die Verführung zum Sündenfall, gehört nicht mehr hieher. Die Zoroastrische Kosmogonie stimmt, wie wir hieraus sehen, mit der Manichäischen ganz darin zusammen, daß auch sie der eigentlichen Weltschöpfung eine reine, lichte

Schöpfung (eine *terra lucida*) vorangehen läßt. Ahrimans entgegengesezte Wirksamkeit verderbt, verunreinigt, verdunkelt sie, aber ebendadurch entsteht die gegenwärtige Weltordnung, worin das Gute dem Bösen mit gleichem Schritte zur Seite geht. Ist Ormuzd, der Reine und Gute, das Princip des Lebens, Ahriman, der Todschwangere, das Princip des Todes, so kann aus dem Gegensatze des Lebens und des Todes nur ein Mittleres, d. h. ein endliches, den Keim des Todes in sich tragendes Leben entstehen. Ahriman ist, dem Ormuzd gegenüber, das Princip der Endlichkeit, das das reine vollkommene Seyn und Leben durch stete Negation differenzirende Princip, wodurch das Eine Seyn ein getheiltes wird, die Einheit in die Vielheit sich auflöst. Der von Ahriman beabsichtigte Tod, durch welchen er die ganze Schöpfung Ormuzds verschlingen will, gelingt immer nur so weit, daß aus dem Tode ein mehr vereinzeltes Leben, eine neue Lebensentwiklung hervorgeht. Das Leben sinkt von Stufe zu Stufe herab, und gewinnt dadurch zwar an Extension, verliert aber um so mehr an intensiver Realität. Die Differenzirung, deren Princip Ahriman ist, geht immer weiter, der Zwiespalt durchdringt Alles, der bekannte Saz der altgriechischen Philosophie, daß der Streit der Vater der Dinge sey, bewährt sich an Ahriman vollkommen, sofern der einmal gesezte Gegensaz durch alles Einzelne hindurchgeht, und dadurch erst alles Einzelne ins Daseyn kommt. Es steht daher mit dem Grundbegriff des kosmogonischen Streits im engsten Zusammenhang, daß die Zendlehre immer von einer die Vielheit in sich schließenden Einheit ausgeht. Wie sich das reine Lichtwesen Ormuzds in dem Himmelsheere der reinen Feruers reflectirt, so drüken die Schuzgeister der verschiedenen Elemente und Naturreiche die Begriffs-Einheit aus, aus welcher erst das in der Anschauung sich darstellende getheilte Seyn der einzelnen Wesen in allmäliger Folge sich entwickelt. Daher

haben alle Berge ihre Einheit in Albordi, dem Nabel der Berge, der Himmelsburg, dem Berge der Zeiten, um welchen die Himmelssterne laufen, alle Wasser in Ardvisur, dem Urwasser, der jungfräulichen Tochter Ormuzds, die von Ormuzds Thron alle Gewässer strömen läßt, alle Sterne in der Sonne, deren höchste Sphäre alle andere einschließt, alle Pflanzen und Bäume in Hom, der von dem Schuzgeist Amerdad an den Quell Ardvisur gepflanzt, in zehntausend fruchtbaren Baumarten und Heilpflanzen aufsproßte, alle Thiere im Urstier, alle Menschen in Kaiomorts. Dieses Herabsteigen von dem Höhern zum Niedern, von der Einheit zur Vielheit, ist eben der die Realität des Guten immer mehr mindernde Streit, und die Ursache ist das in Ahriman gesezte Princip der Negativität, der Endlichkeit, oder des Todes, wie am sichtbarsten der kosmogonische Urstier zeigt, der von Ahriman getödtet, als die Einheit des animalischen Lebens, ebendadurch die Mannigfaltigkeit der Geschlechter aus sich hervorgehen läßt. Wie auf diese Weise die Einheit in die Vielheit, in die Mannigfaltigkeit des Lebens, sich auflöst, so wird nach Manes die von dem guten Gott ausgesandte Kraft von der Materie verschlungen, und indem sie allen einzelnen Erzeugnissen einverleibt wird, ins Unendliche getheilt. Nur darin scheint die Zoroastrische Kosmogonie von der Manichäischen abzuweichen, daß sie nicht ebenso, wie diese in dem Urmenschen, einen Kämpfer gegen Ahriman aufstellt, in welchem der ganze Kampf zwischen den beiden Principien zur concreten Anschauung eines Individuums wird. Allein in gewissem Sinne nimmt doch der Urstier der Zendlehre dieselbe Stelle ein, die in der Manichäischen Kosmogonie dem Urmenschen gegeben ist. Er ist zwar nicht in demselben hohen Sinne, wie der Urmensch, die Einheit des von dem guten Gott ausgehenden Weltlebens, aber doch die Einheit des organischen oder wenigstens animalischen Lebens,

der vorzüglichſte Gegenſtand des von Ahriman gegen die ganze Schöpfung Ormuzds gerichteten Angriffs, im Grunde der Mittelpunct des ganzen Kampfes. Noch näher ſcheint ſich mir aber die Beziehung zwiſchen dem Manichäiſchen Urmenſchen und dem Zoroaſtriſchen Urſtier nachweiſen zu laſſen, wenn wir auch den Stier des Mithrasopfers hinzunehmen. Daß der Schlüſſel zur Deutung des merkwürdigen Symbols, das die bekannten Mithrasmonumente darſtellen, nur in der Sage der Zendſchriften vom Urſtier zu ſuchen iſt, läßt ſich nicht wohl bezweifeln. Hier wie dort wird ein Stier gewaltſam getödtet, nur iſt freilich in den Zendſchriften der Mörder des Stiers Ahriman, der Feind des Ormuzds, auf den Mithrasmonumenten iſt es der dem guten Ormuzd ſo nahe verwandte Mithras. Doch fällt uns auch auf dieſen ſogleich die nach der Wunde des Stiers gerichtete Ahrimaniſche Schlange auf. Ein ebenſo Ahrimaniſches Thier iſt der den Stier ſeiner Zeugungskraft beraubende Scorpion. Es iſt auf den völligen Untergang des Stiers abgeſehen. Daß nun aber hier der eigentliche Todtſchläger des Stiers nicht der böſe Ahriman, ſondern der gute Mithras iſt, läßt ſich nur daraus erklären, daß, was auf der einen Seite Tod und Untergang iſt, auf der andern auch wieder die Bedingung einer neuen Lebensentwiklung iſt. Der arge Fürſt der Finſterniß, der die ganze Schöpfung des guten Gottes mit Einem Male verſchlingen will, wird, indem ſeinem vernichtenden Streben die nothwendige, durch das Geſez des Gegenſazes vorgeſchriebene Grenze geſezt wird, zur Materie, aus welcher die Welt des getheilten endlichen Seyns hervorgeht. In dem Begriffe der Hyle, welchen ſchon Manes ſelbſt mit dem Begriffe des Fürſten der Finſterniß und ſeines Reichs gleichbedeutend nahm, iſt der ſtrenge Begriff des abſolut böſen Princips gemildert, und zu einem vermittelnden geworden, und der Hyle in dieſem Sinne entſpricht die in derſelben ver-

mittelnden Bedeutung aus dem guten Gott hervorgegangene, die Materie durchdringende göttliche Kraft. Dasselbe Verhältniß nun, das zwischen der ὕλη und der θεία δύναμις stattfindet, scheint mir auch zwischen Mithras und seinem Stier angenommen werden zu müßen. Kosmogonische Bedeutung verräth ja schon die ganze Umgebung, der Ort der Scene, die Grotte, an deren Eingang die Handlung vorgeht. Ueber die Bedeutung dieses Symbols gibt uns Porphyrius, **De antro Nymph. c. 6.**, Auskunft. Nach Eubulus, auf welchen sich Porphyrius beruft, soll schon Zoroaster eine Mithrasgrotte, als Bild der Welt, eingerichtet haben. *Πρῶ. τα μὲν, ὡς ἔφη Εὔβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπηλαῖον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος. αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε· τῶν δὲ ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων.* Auch in den griechischen Mythen kommen mehrere kosmische Grotten dieser Art vor, wie z. B. die Grotten, in welchen Zeus und Dionysos erzogen werden, die Grotten, in welchen Nymphen weben, **Odyss. XIII, 107.**, das Gekluft der Eileithyia **Od. XIX, 188.** Die Grotte ist, wie das Ei, das Bild des in sich abgeschloßenen Weltganzen. Die Scene der Weltschöpfung stellen uns demnach die Mithrasmonumente dar, und wir sehen hier gute und böse Geschöpfe, Sonne und Mond, die leuchtenden Gestirne, die himmlische Welt und die irdische. Der Stier gestaltet sich zu einem Symbol der Materie überhaupt. Er trägt nicht blos die Keime des organischen Lebens in sich, sondern ist überhaupt der Inbegriff der materiellen Elemente, aus welchen alles geworden ist, und Mithras ist der die Materie durchdringende, für den Zwek der Weltschöpfung sich unterwerfende Geist. An die Stelle des strengen, aufs Höchste gesteigerten Gegen-

ſatzes eines guten und böſen Princips, des Ormuzds und Ahrimans, tritt der untergeordnete, mildere, vermittelnde zwiſchen Geiſt und Materie, einem thätigen und leidenden Princip, einem die Form gebenden und einem die Form empfangenden. Das eine der beiden Principien iſt nicht mehr das feindlich entgegenwirkende, es iſt nur das beſtimmungsloſe und receptive. So definirt auch Prophyrius De antro Nymph. c. 6. den Stier des Mithras, indem er ſagt: *Ἐποχεῖται ταύρῳ ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης.* Wie Mithras ſchon in der Beſchreibung des Zendaveſta der thätigſte, geiſtigſte, am meiſten energiſche Ized iſt, ſo iſt er nun hier der ſchöpferiſche, die Materie bildende Geiſt ſelbſt, und der Dolch, welchen er in den Zendſchriften als Waffe gegen Ahriman und ſeine Dämonen führt, iſt nun das Symbol ſeiner die Materie durchdringenden und beſtimmenden Kraft [21]), derſelben göttlichen Kraft, die nach Manes

---

20) Die beſte Erläuterung dieſes Symbols in dem obigen Sinne gibt Philo's *λόγος τομεύς*. Vgl. Quis rerum divin. haer. Vol. I. S. 506. Ed. Mang. *Ἄτμητοι μὲν οὖν αἱ δύο φύσεις, ἥτε ἐν ἡμῖν τοῦ λογισμοῦ, καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς τοῦ θείου λόγου, ἄτμητοι δὲ οὖσαι, μυρία ἄλλα τέμνουσιν. Ὅ τε γὰρ θεῖος λόγος τὰ ἐν τῇ φύσει διεῖλε, καὶ διένειμε πάντα, ὅ τε ἡμέτερος νοῦς, ἅτ' ἂν παραλάβῃ νοητῶς πράγματά τε καὶ σώματα, εἰς ἀπειράκις ἄπειρα διαιρεῖ μέρη, καὶ τέμνων οὐδέποτε λήγει. Τοῦτο δὲ συμβαίνει διὰ τὴν πρὸς τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐμφέρειαν· τὸ γὰρ θεῖον ἀμιγὲς, ἄκρατον καὶ ἀμερέστατον ὕπαρχον ἅπαντι τῷ κόσμῳ γέγονεν αἴτιον μίξεως, κράσεως, πολυμερίας.* Dies geſchieht *τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) λόγῳ· ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ, νοητὰ, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς.* Dieſer Philoniſche *λόγος το-*

von der Hyle verſchlungen der Grund aller Bildung und Erzeugung bis ins Einzelnſte wird. Sie tritt mit der ſie verſchlingenden oder der von ihr durchdrungenen Materie vermittelnd zwiſchen die beiden Extreme, wie nach der Zoroaſtriſchen Lehre Mithras mit ſeinem Stiere in der Mitte zwiſchen Ormuzd und Ahriman ſteht, weswegen ihn nach Plutarch **De Is. et Os. c. 46.** die Perſer *Μεσίτης* nannten. *Ἐκάλει (Ζωρόαστρις) τὸν μὲν Ὡρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσεφαίνετο, τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσι.* Verfolgen wir dieſelbe alterthümliche kosmogoniſche Anſicht von dem Verhältniß des Geiſtes zur Materie, der Gottheit zur Welt, weiter, ſo müßen hier die beiden ſo nahe verwandten Mythen, der ägyptiſche von Oſiris und Typhon, und der griechiſche von Zagreus oder Dionyſos, und den Titanen, ihre Stelle finden. In dem leztern haben, wie oben bemerkt worden iſt, die Manichäer ſelbſt die Grundidee ihrer Lehre ausgedrükt gefunden: gewiß nicht mit Unrecht. Dionyſos-Zagreus, der von Zeus ſtammende junge Gott, iſt der Gott der im bunten Farbenſpiel erſcheinenden Sinnenwelt, ſeine Zerſtükkung

---

μεὺς iſt demnach das die Einheit in die Vielheit auflöſende Princip der Differenz. Ebr. IV, 12. wird der göttliche Logos, obgleich in einem andern Sinne, mit einer *μάχαιρα* verglichen. Gleichbedeutend mit dem *λόγος τομεὺς* iſt der *λόγος* als *σφαγίς* De profugis Vol. I. S. 547. *Γεγένηται ὁ κόσμος, καὶ πάντως ὑπ' αἰτίου τινὸς γέγονεν· ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος ἰαὐτός ἐστιν ἡ σφραγίς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστα μέμορφωται· παρ' ὃν καὶ τέλειον τοῖς γινομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος ἅτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου.* Er bildet die formloſe Materie, und drükt allem Einzelnen, das aus ihr ins Daſeyn kommt, ſeine beſtimmte Form auf.

durch die Titanen iſt ein Bild theils der Vereinzelung, in welche alle Theile der Welt aus ihrer urſprünglichen Einheit auseinander gegangen, theils der Unordnung, des Widerſtreits, der Disharmonie, die, wie mit feindlicher Gewalt, in das harmoniſche Weltganze eingegriffen und das Eine wie in Stüke zerriſſen hat, obgleich freilich die höhere Einheit (in der das noch ſchlagende Herz des Zagreus rettenden Pallas und in dem die zerſtreuten Glieder des zerfleiſchten Leibs ſammelnden und auf ſeinem heiligen Berge begrabenden Apollon) nie zu Grunde gehen kann. Statt einer ins Einzelne gehenden Erörterung genüge hier folgende Stelle bei Plutarch **De Ei ap. Delph. c. 9.**: „Wir hören von den Theologen in Proſa und Poeſie, daß Gott zwar ſeiner Natur nach unvergänglich und ewig iſt, aber vermöge eines vom Schikſal beſtimmten Willens und Geſezes Veränderungen ſeines Weſens unterliegt. — Die Umänderung und Umbildung des göttlichen Weſens in Luft, Waſſer und Erde und Geſtirne und Pflanzen und Thiere nennen ſie, in Hinſicht des leidenden Zuſtandes und der Umwandlung, ſymboliſch eine Zerſtüklung und Zergliederung. Gott aber heißen ſie in dieſer Beziehung Dionyſos und Zagreus und Nyktelis und Iſodaites.“ Der Mythus von Oſiris und Typhon iſt zwar ſeinem nächſten Sinne nach nur auf die, wie mit feindlich zerſtörender Gewalt, erfolgende Veränderung zu beziehen, die das Naturleben in ſeinem jährlichen Verlaufe erleidet, aber das gewöhnliche Sonnenjahr iſt ja in der Anſicht der alten Völker ſo oft nur der Reflex des großen in der beſtehenden Welt ſich entwikelnden Weltjahrs, und in Oſiris und Typhon wiederholt ſich der Gegenſaz des Ormuzd und Ahriman ſo klar, daß wir auch bei jenem Mythus zugleich eine höhere und allgemeinere Bedeutung vorausſezen dürfen. Zum Belege dafür berufe ich mich auch hier auf die Auctorität Plutarchs, der in ſeiner merkwürdigen Schrift **De Iside et Osiride** vorzüglich den Zwek hat,

die tieferen in dem ägyptischen Mythus enthaltenen philoso-phischen Ideen hervorzuheben. Nachdem er hierüber ver-schiedene Meinungen angeführt, stellt er (c. 45.) die Be-hauptung auf, man müsse vielmehr alle zusammennehmen, Typhon sei nicht das Eine oder das Andere, sondern es ge-höre ihm alles an, was die Natur Schädliches und Verderb-liches hat, es könne überhaupt nur die Naturansicht die richtige seyn, die nicht blos von Einem Princip, sondern von einer Dualität von Principien ausgehe. Es sey eine alte von Theologen und Gesezgebern auf Dichter und Philoso-phen herabgekommene Meinung, die zwar in ihrem Ursprung herrenlos sey, aber unausweichlich zum Glauben zwinge, nicht blos in Reden und Sagen, sondern auch in Weihen und Opfern bei Barbaren und Hellenen überall verbreitet sey, daß dieses All nicht, ohne einen lenkenden Verstand oder Steuermann, nur vom Zufall bewegt wird, daß es aber auch nicht Ein Verstand ist, der es wie mit Steuerrudern oder leitenden Zügeln beherrscht und regiert, sondern vielfach ist Gutes und Böses gemischt. Ja, es ist, um es kurz zu sagen, nichts in der Natur ungemischt, und es ist nicht blos Einer, der aus zwei Fässern mit verderbender Mischung die Dinge uns austheilt, sondern aus zwei entgegengesez-ten Anfängen und aus zwei widerstrebenden Kräften, in-dem die eine rechts in gerader Richtung geht, die andere auf entgegengesezte Weise sich krümmt und wendet, ist das Leben gemischt, und die Welt, wenn auch nicht die ganze, doch die irdische und sublunarische, ungleich und mannigfa-cher Art geworden und vielfachen Veränderungen unterworfen. Denn, wenn alles aus einer Ursache entstehen muß, die Ursache des Bösen aber das Gute nicht seyn kann, so muß in der Natur ein eigenes Princip, wie des Guten, so auch des Bösen seyn. Das sey die Meinung der meisten und einsichtsvollsten Weisen, sie nehmen entweder geradezu zwei Götter an, oder nennen den einen, den guten, Gott, den

andern Dämon, wie der Magier Zoroaſter, der den Einen Oromazes und den Andern Areimanios, und den Mittlern zwiſchen beiden Mithras nannte. Eben ſo nehmen die Chaldäer zwei Gutes wirkende und zwei Böſes wirkende Planetengötter an, und drei mittlere. Denſelben Gegenſaz ſtellen die Hellenen in Zeus und Hades, in Aphrodite und Ares auf. Auch die Philoſophen bekennen ſich zu dieſem Dualismus, wie Herakleitos, Empedokles, die Pythagoreer, Anaxagoras, Ariſtoteles, namentlich auch Platon, der in ſeinen Geſezen unverhüllt lehre, die Welt werde nicht von Einer Seele bewegt, ſondern wenigſtens von zwei. Deswegen wirke die eine das Gute, die andere, ihr entgegengeſezte, bringe das Entgegengeſezte hervor. Er läßt aber auch noch eine dritte mittlere Natur zu, die nicht, wie Einige glauben, ganz ohne Leben, ohne Vernunft und eigene Bewegung, ſondern mit jenen beiden verwandt ſey, doch aber der beſſern immer anhänge und nachſtrebe. Mit dieſer Weltanſicht ſtimmt die Theologie der Aegyptier aufs Genaueſte überein. Die Aegyptier leiten nemlich die Entſtehung und Zuſammenſezung dieſer Welt von ganz entgegengeſezten Kräften ab, die aber nicht von gleicher Macht ſind. Das gute Princip hat zwar die Oberhand, aber dennoch kann das Böſe nicht gänzlich vernichtet werden, weil es mit dem Körper ſowohl als mit der Seele des Weltalls zu feſt verbunden iſt, und beſtändig gegen das Gute ſtreitet. Bei der Seele nun wird die Vernunft und der Verſtand, als der Urheber und Herr alles des Beſten, Oſiris genannt, und alles Geordnete, Beſtimmte und Geſunde bei der Erde, beim Winde, Waſſer, Himmel und bei den Sternen, in Anſehung der Jahreszeiten, der Witterung und des Kreislaufes, heißt Ausfluß und ſichtbares Bild des Oſiris, Typhon hingegen bedeutet alles Leidenſchaftliche, Ungeſtüme, Unvernünftige und Thörichte der Seele, und bei körperlichen Dingen nennt man das Tadelhafte, Unge-

ſunde und Unordentliche in Anſehung der Jahreszeiten, der üblen Witterung, der Sonnen- und Mondsfinſterniſſe, Typhons Streifzüge und Verheerungen.

Ich habe abſichtlich dieſe inhaltsreiche Stelle der Plutarchiſchen Schrift hier etwas ausführlicher dargelegt, weil ſie recht gut dazu dienen kann, uns den engen Zuſammenhang des Manichäismus mit der alterthümlichen Weltanſicht überhaupt näher zu rücken. Auch dem ägyptiſchen Mythus war ſie keineswegs fremd, und wenn Oſiris und Typhon den beiden Manichäiſchen Principien entſprechen, ſo iſt auch der Urmenſch, deſſen göttliche Glieder ſo beſiegt und preisgegeben ſind, daß der *Splenditenens* nur die Ueberreſte in der Hand hält, und, der Iſis gleich, laut beklagt, daß alles Uebrige geraubt, überwältigt und entweiht ſey, dem von Typhon unterdrükten und zerſtükelten Leib des Oſiris völlig analog. Vgl. die S. 80. angeführte Auguſt. Stelle.

Eben dieſe Auguſtin'ſche Stelle, in welcher von *membris Dei victis et subjectis* die Rede iſt, zeigt uns am Einfachſten die genaue Uebereinſtimmung der Manichäiſchen *fabula*, wie Auguſtin die Manichäiſche Kosmogonie nicht ohne Grund uennt, mit den ägyptiſchen und griechiſchen Mythen, mit welchen ſie hier zuſammengeſtellt worden iſt. Halten wir uns dagegen an eine andere Form der Darſtellung der Manichäiſchen Lehre, nach welcher die Seele von der Materie geraubt und gefangen gehalten wird, ſo bietet ſich uns zur Parallele jene Claſſe alter Mythen dar, nach welchen bald dieſes bald jenes weibliche Weſen durch Raub und Entführung in eine mehr oder minder unfreiwillige Gefangenſchaft geräth. Auch dieſe Mythen haben eine höhere hieher gehörige kosmiſche Bedeutung: ſie ſind jenen andern, die uns die Unterdrückung und Zerſtückelung eines Oſiris und Dionyſos vor Augen ſtellen, völlig parallel: die geraubten, in einen leidensvollen Zuſtand verſezten Göttinnen oder Halb-

göttinnen ſind ein Bild der durch Abfall von einem höhern und reinern Seyn entſtandenen zeitlichen Welt. Da ich darauf an einem andern Ort zurükkommen werde, ſo iſt hier nur noch ein Blick auf den dem Manichäismus zur Seite gehenden Gnoſticismus zu werfen; und in dieſem kurz die Stelle nachzuweiſen, auf welcher wir uns in der bisher gegebenen Entwicklung des Manichäiſchen Syſtems befinden. Vergleichen wir die gnoſtiſchen Syſteme mit dem Manichäiſchen, ſo finden wir zwar in dem leztern keinen Demiurg, wie in jenen, im Grunde aber trägt in gewißem Sinne der gute Gott der Manichäer ſelbſt den Charakter des gnoſtiſchen Demiurg an ſich, da der Dualismus des Syſtems ihn, wie den Zoroaſtriſchen Ormuzd, als ein ziemlich unmächtiges Weſen erſcheinen läßt, das durch alle Vorkehrungen nicht verhindern kann, daß ſein Reich durch fremdartige und feindliche Eingriffe geſtört und verunreinigt wird. Bleiben wir aber nicht blos bei dieſer untergeordneten und einſeitigen Anſicht der Manichäiſchen Gottheit ſtehen, ſo nimmt mit gröſſerem Recht der Urmenſch, der in die Mitte des Kampfs der beiden entgegengeſezten Grundweſen heraustritt, die Stelle des gnoſtiſchen Demiurg ein. Der Demiurg iſt der Repräſentant, oder eigentlich die Perſonification der zeitlichen Weltordnung, er fällt mit der Schöpfung, die ſein Werk iſt, ſelbſt zuſammen. Wie nun nach Manes die ſichtbare Welt aus der Vermiſchung der Seele mit der Hyle, oder auf der einen Seite aus den Gliedern des unterliegenden Urmenſchen, auf der andern aus den Körpern der gebundenen Mächte der Finſterniß ſich bildete, ſo hat auch der gnoſtiſche Demiurg dieſelbe Doppelnatur, und je nachdem der Charakter der einzelnen Syſteme mehr oder minder dualiſtiſch iſt, neigt auch er ſich bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite, indem er entweder, wie nach Baſilides und Valentinus, nur das bewußtloſe Organ der göttlichen Ideen iſt, oder, wie nach Marcion und den Ophiten, ſich mit einer

gewißen Selbſtſtändigkeit von dem Göttlichen hinwegwendet. Aber auch da, wo er, wie im Valentiniauiſchen Syſtem, am Höchſten geſtellt wird, iſt er nur das ſchwache Analogon des Göttlichen, zwiſchen dem Göttlichen und Materiellen mitten inne ſtehend; je negativer der Begriff der Hyle gedacht iſt, deſto mehr erſcheint auch der Deminrg nur als das von der höchſten Vollkommenheit durch eine Reihe von Stufen herabgekommene Unvollkommene, ohne poſitiven Zuſaz des Böſen. Wie ferner nach Manes die ſichtbare Welt nur vermittelſt eines Kampfes ins Daſeyn kommt, der für die von dem guten Gott ausgehenden Emanationen einen leidensvollen Zuſtand zur Folge hat, ſo iſt auch in den gnoſtiſchen Syſtemen der Deminrg das Erzeugniß der Sophia oder der Achamoth, nachdem dieſe, als κάτω σοφία, dem Göttlichen entfremdet und außerhalb des Pleroma umherirrend, alle Qualen eines unſeligen Daſeyns erduldet hat [20]), die beſonders von den Valentinianern und Ophiten mit ſehr lebhaften Farben geſchildert wurden. Vgl. Neander Gnoſt. Syſt. S. 117. f. 233. f. Auch in den Syſtemen der Valentinianer und Ophiten iſt, was hier noch bemerkt werden mag, von einem Urmenſchen die Rede, in welchem Gott ſich offenbarte, er ſteht jedoch in keiner Beziehung zum Deminrg, außer ſofern er das Urbild iſt, nach welchem der Demiurg unbewußt den erſten Menſchen ſeines Reiches bildete. Vgl. Neander Gnoſt. Syſt. S. 102. 149. 173. 231. 261.

Wir müſſen hier, nachdem wir den Kampf der beiden Principien in den erſten Momenten ſeiner Entwiklung näher betrachtet haben, auf eine ſchon oben berührte Frage wieder zurükkommen, und die dieſem Kampfe zu Grunde liegende Idee der Gottheit noch in Erwägung ziehen. Es iſt dieß derjenige Punkt des ganzen Syſtems, gegen welchen die ſtärk-

20) Nicht unpaſſend erinnert Matter Histoire critique du Gnosticisme T. II. Paris 1828. S. 29. dabei an die Leiden der Iſis.

ſten Angriffe der Gegner gerichtet ſind: ſie ſind einſtimmig der Meinung, daß ein ſolcher Kampf eine ſich ſelbſt aufhebende Idee der Gottheit in ſich ſchließe, die Gottheit einem ihres Weſens völlig unwürdigen Schickſal unterwerfe. Faſſen wir vorerſt die Einwürfe der Gegner näher ins Auge. Die wichtigſten und allgemeinſten Momente hat Auguſtin mit gewohnter Schärfe in folgender Stelle zuſammengefaßt: *Praeclaram exclusionem bellicae necessitatis in Deo vestro invenistis contra illud, quod vobis proponitur, ut respondeatis, quid factura erat in Deo gens tenebrarum, si cum ea pugnare noluisset: quam si dixeritis aliquid fuisse nocituram, fatebimini corruptibilem et violabilem: si autem dixeritis, quod ei nocere non posset, quaeretur a vobis: cur ergo pugnavit? cur substantiam suam corrumpendam atque violandam et ad peccata omnia cogendam hostibus tradidit? Contra istam ergo complexionem nunquam exire potuistis. Magnum aliquid vobis et tutum invenisse videmini, ut respondeatis dicentes: magna est iniquitas appetere aliena, cui Deus iniquitati praebuisset assensum, si eam gentem, quae hoc ausa fuerat, expugnare noluisset. Haberet ista responsio qualemcunque justitiae colorem, si saltem in ipso bello natura Dei vestri se integram impollutamque servasset, et permixta hostilibus membris nihil iniquitatis vel coacta vel seducta fecisset. Cum ergo tantis facinoribus et flagitiis eam captivam consentire dicatis, cum denique ab illa impietate immani, qua etiam lumini sancto, cujus portio est, extitit inimica, nec totam perhibeatis posse purgari, unde illi merito retribuere creditis horrendi illius globi aeterna supplicia: quanto satius erat, inimicum hostem in sua iniquitate relinquere inania molientem, quam tradere partem Dei, cujus vires hauriret, cujus decorem corruptum suae iniquitati sociaret, quis non videat?*

Quis tanta obstinatione caecetur, ut non sentiat, non attendat, quanto minore iniquitate gens tenebrarum frustra naturam invadere conaretur alienam, quam Deus invadendam et ad iniquitatem cogendam, et ad poenam ex aliqua etiam parte damnandam traderet suam? Hoccine tandem est iniquitati consentire noluisse, et tam ingentem iniquitatem sine ulla necessitate fecisse? An erat necessitas, quod ipsum Manichaeum dicere non puduit, et vos pudet!? — Abigite igitur et expellite a cordibus vestris et a fide vestra etiam ipsam pugnam. **Contra Secund. Manich. c. 20.** Vgl. **Contra Faust. XXII, 22.:** *Quanto melius Deus vester ex aeternitate versatus esset in tenebris, quam aeternam sibi et cognatam lucem mersisset in tenebras? — Infelix, si perturbatus, crudelis, si securus hoc fecit. — Si parti suae futurum tantum malum timebat, etiam ipsum occupaverant timoris tenebrae: si autem hoc futurum nesciebat, ignorantiae tenebris caecabatur. Si autem hoc parti suae futurum sciebat, et non timebat, pejores sunt tenebrae tantae crudelitatis, quam vel ignorantiae vel timoris. — Sed non accusamus: praesciebat, timebat, dolebat, sed, quid faceret, non habebat. Quanto melius — motu animi, libera voluntate, uteretur potius, quam contra voluntatem ad contenebrandam lucem suam inevitabili necessitate premeretur. — Evigilate et dicite nobis, quomodo vincit tenebras, quem vincit necessitas? Haec jam erat apud illum hostis major, a qua victus et jussus cum minore pugnavit.* Evodius **De fide c. 18.** geht, wie Auguſtin in der erſtern Stelle von der Frage aus: *Quid factura erat Deo gens tenebrarum, si nollet cum illa pugnare? — Si mihi dicitur: Nihil: quaero, cur hodie ejus pars, hoc est, Dei, in calamitatibus, in pressuris, in captivitate, in subjectione sit constituta, ut tam turpiter etiam liberetur, et nec sic liberari tota possit, vel ipse pater ut luctum habeat memo-*

ratae partis suae causa, quem luctum Manichaeus in suis libris apertissime praedicat. Ait quidem: „Nihil ei fieri poterat, sed, ut ostenderet, praescientiam se habere cogitationum principum tenebrarum, et ut monstraret, nihil se timere, propterea pugnavit.“ Cui ego dixi: Qui potuit cogitationes principum tenebrarum videre ac neminem timere, quare non vidit luctum sibi imminentem de partis suae infelicitate, quem hodie patitur? — Magna praescientia, vel potius inscientia et misera infirmitas hoc est totum, quod neminem timebat. — Item dictum est a quodam: „Nihil ei poterat facere gens tenebrarum, sed ipse voluit pati rem malam circa fines suos, et misit, qui eam debellaret.“ Cui ego dixi: Si ita est, ut dicis, ipse potius invenitur malus, qui rem vicinam, nihil ei nocentem, delere voluit. Et sicut malus in illam, sic crudelis in suam, aut ignarus futurae calamitatis ejus. Cum enim putat, rem bonam se posse perficere, ut in regno mali, quod ei non nocebat, regionem suam extenderet, prius non praevidit infelicitatem, quae memoratam partem ejus quotidie premit. In dieſer Polemik waren auch platoniſche Philoſophen mit den chriſtlichen Theologen ganz einverſtanden. Simplicius hat in dem **Comment. in Epict. Enchir.** S. 164. den Manichäiſchen Dualismus von derſelben Seite ſehr treffend beſtritten, indem er das Ungereimte der Behauptung zu zeigen ſuchte: *τὸ δύο ἢ πλείονας ὅλως τοῦ ἑνὸς τὰς πρώτας λέγειν ἀρχάς.* „Die, welche zwei Principien des Ganzen annehmen, das Gute und das Böſe, werden gezwungen, auch das Gute, das ſie Gott nennen, nicht für die Urſache von Allem zu halten, ſie können nicht mit Recht einen Allherrſcher preiſen, noch ihm die höchſte und die das Ganze umfaſſende Macht zuſchreiben, ſondern nur die Hälfte der geſammten Macht und auch dieſe kaum, ſie können nicht glauben, daß derjenige, der die Quelle des Guten und des

Lichts genannt wird, alles gut mache und in Licht verklare. Wie viel der Gottheit Unwürdiges folgt nothwendig aus ihrer Behauptung? Einen furchtsamen Gott führen sie ein, dem das Böse, das seinen Grenzen naht, und in das Innere seines Reichs einzudringen droht, Besorgniße erregt, und wegen dieser Furcht gibt er ungerechter Weise und ohne Nuzen Theile und Glieder seines eigenen Wesens, Seelen, die, wie sie sagen, zuvor nicht gesündigt haben, dem Bösen preis, um das Uebrige des Guten zu retten, wie ein Feldherr, wenn die Feinde heranrücken, ihnen einen Theil seines eigenen Heeres hingibt, um das Uebrige zu retten. Denn dieß ist der Sinn ihrer Behauptung, wenn sie sie auch gleich nicht mit denselben Worten ausdrücken. Derjenige aber, der, wie sie sagen, die Seele preisgab, oder preisgeben ließ, wußte entweder nicht, oder bedachte nicht, was die Seelen, dem Bösen preisgegeben, leiden würden, daß sie durch Uebel aller Art geplagt werden, ob sie gleich zuvor nicht gesündigt haben und Theile Gottes sind. Und die Gottlosen (solche sind aber schon diejenigen, die zwei Principien, ein gutes und ein böses, nicht annehmen) sollen niemals zum Guten zurükkehren, sondern stets an das Böse gekettet bleiben: so bleibt nun Gott, da er einen Theil seines Wesens verliert, selbst unvollkommen, und erscheint thöricht, da er, was zu seinem Vortheil dient, nicht einzusehen im Stande war, und die Natur des Bösen nicht erkannte. Denn wie hätte das Böse in das Reich des Guten eindringen können, da beide von Ewigkeit her geschieden und in ihren Naturen gesondert sind, — da das Licht Licht bleibt und die Natur der Finsterniß nicht annehmen kann? Wie sollte es etwas anders seyn, als Feigheit, Ungerechtigkeit, Unverstand, die Seele dem Bösen preiszugeben, und seitdem sich damit zu schaffen zu machen, sie wieder zurükzurufen, ohne daß dies jemals vollkommen gelingt, da einige Seelen auf immer im Bösen bleiben? Und dies

ſoll die Gottheit nicht einmal vorhergewußt haben. — Um wie viel beſſer wäre es geweſen, das Böſe ſich durch ſich ſelbſt aufreiben zu laſſen, als daß das Gute mit dem Böſen ſich vermiſchte, ohne jemals die Oberhand gewinnen zu können?" Dies und Aehnliches iſt es, woran auch die übrigen Schriftſteller wiederholt erinnern, wie z. B. Titus von Boſtra (l. 25.) die Frage aufwirft: Was denn das Böſe dem Guten hätte ſchaden können, wenn die Hyle für ſich geblieben wäre, und nichts gehabt hätte, dem ſie ihre Unordnung hätte aufdringen können? Zu vernichten das Gute hätte ſie ja doch keineswegs vermocht. Hätte ſie aber einen Angriff auf das fremde Gebiet unternommen, ſo hätte der unvernünftige Andrang auf andere Weiſe (als durch Vermiſchung des Guten mit dem Böſen vermittelſt eines Kampfes) vereitelt werden ſollen. Alexander von Lycopolis meint ſogar (c. 12.), was freilich der einfachſte Weg geweſen wäre, des unſeligen Dualismus los zu werden, es wäre der Gottheit weit würdiger geweſen, die Hyle mit Einem Male, mit dem erſten Gedanken des Seyenden, zu vernichten. — Die Manichäer ſezen Neid und Eiferſucht in das göttliche Weſen, da doch alles Böſe dem göttlichen Chor fremd ſey, ſie laſſen die Gottheit feindliche Vorkehrungen gegen die Hyle treffen, weil ſie eine Begierde nach dem Guten gehabt habe. — Es begegnet uns hier, wie wir ſehen, immer wieder derſelbe Haupteinwurf, daß die Gottheit der Manichäer, wenn es ihr auch nicht gerade an Allwiſſenheit fehlte [22]), den be-

22) Ohne Grund legt Mosheim das Hauptgewicht auf den Mangel an Allwiſſenheit S. 801.: *Praeclare intelligebat Manes, Deum imbecillem et infirmum judicatum iri, si malum principium ipso invito et renitente animas et coelestem materiam rapuisse doceret, inhumanum vero et crudelem, si traderet, voluntate ipsius tot secula innocentes animas affligi et cum prava materia colluctari: igitur, ut ex his difficultatibus eluctaretur, inscium fu-*

vorſtehenden Kampf vorauszuſehen, doch wenigſtens die Macht und Weisheit nicht hatte, die unglücklichen Folgen deſſelben abzuwenden, daß ſie demnach nur als ein beſchränktes und unmächtiges Weſen erſcheint, das, wofern es nur Sache ſeiner freien Wahl geweſen wäre, einen ſolchen Kampf zu ſeinem eigenen Beſten weit beſſer unterlaſſen hätte. Es läßt ſich mit Recht erwarten, daß die Manichäer Einwürfe, die ihrer Idee der Gottheit alle Wahrheit abzuſprechen drohten, nicht unberückſichtigt laſſen konnten. Sie geben vor allem die Vorausſezung nicht zu, daß die Gottheit zu dem Kampf gezwungen worden ſey, und ihn nur, um größerer Gefahr zu begegnen, unternommen habe. Da das Reich des Böſen dem Reich des Guten nicht ſchaden konnte, ſo war es völlig freier Entſchluß der Gottheit, daß ſie ſich mit der Macht der Finſterniß in einen Kampf einließ. *Cum eis dicitur*, ſagt Evodius De fide c. 35, *quid factura erat Deo gens tenebrarum, si nollet cum illa pugnare, dicunt: nihil fieri potuit incorruptibili. Non enim, si quis, verbi gratia, sphaeram vitream solidam unguibus lacerare voluerit, aliquid ei unquam faciet saevitia unguium suorum.* In demſelben Sinne ſagt Fortunatus in der zweiten Unterredung mit Auguſtin: *Quaeritur a nobis, si Deo malum nocere non possit, quare huc anima missa fuerit, aut qua ratione mundo permixta sit? — Cur animam direxit, nulla cogente se necessitate? — Non necessitati | facimus subditum esse Deum, sed voluntarie misisse animam.* Dieſe Antwort kann, wie von ſelbſt erhellt, nicht hinlänglich befriedigen. Sezen wir auch den mildeſten Begriff des böſen Princips voraus, nehmen wir es nur als eine ἄταχτος ὕλη, wie Alexander von Lycopo-

---

turorum eum faciebat. Vgl. S. 773. Einer ſolchen Ausflucht wollte und konnte ſich Manes nicht bedienen. Es ſind hierüber Wegnern's richtige Gegenbemerkungen S. 23. zu vergleichen.

lis es nennt, als ein auf sich beschränktes, nicht gerade durch einen feindlichen Angriff das Reich des Guten befehdendes Reich, so liegt doch schon in dem bloßen Daseyn eines solchen Reichs außer der Gottheit für die Gottheit die Nothwendigkeit, die Unvollkommenheit außer ihr durch die Vollkommenheit ihres Wesens aufzuheben, die Unordnung in Ordnung, die Finsterniß in Licht zu verwandeln. Der Kampf ist auch von dieser Seite aus betrachtet unvermeidlich, wofern nicht die Schöpfung der Welt der Gottheit schlechthin unmöglich, die Materie nicht blos eine nie völlig aufzuhebende, sondern auch eine jede göttliche Thätigkeit hemmende Schranke seyn soll, und die Weltschöpfung kann daher, da die Gottheit, als das Princip des Guten, ihre Thätigkeit nur darauf richten kann, das Böse außer sich so viel möglich zu beschränken und zurückzudrängen, nicht auf einen freien, von jeder äußern bestimmenden Ursache unabhängigen Entschluß zurückgeführt werden. Eben dies ist es, was die Manichäer in ihrer in der obigen Stelle Augustins enthaltenen Antwort selbst zugaben, wenn sie sagten, die Gottheit habe dem Kampfe nicht ausweichen können, weil sie durch die Unterlassung desselben ihre Zustimmung zu dem bösen Beginnen der Materie gegeben hätte [23]), oder sie mußte, was dasselbe ist, in

23) Man vgl. was Secundinus in seinem Schreiben an Augustin sagt: *Quia Deus totus justitia est, ultimum autem facinus est, invadere aliena, ad hoc vero cum venerit contraria natura, ille quidam nihil poterat pati, quia praescius erat, visus fuisset facinori consensisse, nisi pugnasset, et ideo magnam opposuit venienti virtutem, uti justitia ipsius nulla pollueretur sacrilegii consensione. Ita enim homo justus finitus est, ut nec ipse peccet aliquando, nec aliquando consentiat peccatori.* Aber Secundinus gesteht auch das Unzureichende solcher Antworten: *Excedit enim divina ratio mortalium pectora: ut puto*

den Kampf deswegen eingehen, um das böse Princip wenigstens zu beschränken, und ihm das durch seine Natur bestimmte Ziel zu sezen, *naturae contrariae modum imponere*, wie Fortunatus die Frage Augustins: *si Deo nihil noceri poterat, cur huc animas misit?* beantwortet. Wenn es auf diese Weise den Manichäern unmöglich war, in Ansehung des göttlichen Willensacts der Weltschöpfung, mit ihrer Idee der Gottheit den Begriff eines sich rein durch sich selbst bestimmenden Wesens zu vereinigen (obgleich freilich diese die Gottheit bestimmende Nothwendigkeit nicht als eine physische, sondern nur als eine moralische gedacht werden kann), so konnten sie noch weniger die von den Gegnern mit noch größerem Nachdruck ihnen entgegengehaltene Einwendung von sich zurückweisen, daß die Gottheit durch die Weltschöpfung in einen ihres Wesens unwürdigen Zustand versezt worden sey. Die geschaffene Welt kann zwar nur eine endliche seyn, in welcher Gutes und Böses gemischt ist, für den Manichäer aber lag in dem Begriff der Endlichkeit der Welt die besondere Schwierigkeit, daß in ihr die Gottheit selbst der Endlichkeit sich unterwerfen mußte, und durch eine unreine böse Materie befleckt wurde. Die Wahrheit dieses Einwurfes konnte nicht geläugnet werden, aber eben so wenig konnten ihn die Manichäer unbeantwortet lassen. Die einzige Antwort, durch die sie ihre Idee der Gottheit dagegen rechtfertigen konnten, lag in der Behauptung, das göttliche Wesen sey nur in einer bestimmten, das reine und absolute Seyn Gottes nicht berührenden Beziehung endlich geworden, oder der endlich gewordene von der Materie beflekte Theil des göttlichen Wesens gehöre eigentlich nicht zum göttlichen Wesen selbst. Die Manichäer

---

hoc ipsum, cur sint duae naturae, aut quare pugnaverit, qui nihil poterat pati.

drüken dies ſo aus: Gott habe nur in ſeiner Umgrenzung, an den äußerſten Enden ſeines Reichs Böſes erlitten (*voluit pati rem malam circa fines suos*, wie es in der obigen Stelle des Evodius heißt), oder er habe ſich vor dem Anblick des leidend gewordenen, der Materie preisgegebenen Theils ſeines Weſens wie mit einem Schleier verhüllt, ſo daß dieſer Theil des göttlichen Weſens für Gott eigentlich nicht exiſtirt. *Deus eorum, cum membra sua mersit in tenebras, velum contra se posuit, non enim, quod fecit, vidit, quia bonum est, sed noluit videre, quia malum est.* Aug. Contra Faust. XXII, 12. *Post amissam partem in luctu est (Deus), sicut Manichaeus idem dicit. Velum contra se habet, quod dolorem ejus temperet, ne corruptionem partis suae videat. Hodie enim divina, quam commemorat, substantia subjacet genti tenebrarum, ut lutum figulo.* Evod. De fide c. 13. Darin liegt dieſelbe Antwort, die der Pantheismus ſtets der gewöhnlichen Einwendung, daß er Gott und Welt auf eine die Würde des göttlichen Weſens aufhebende Weiſe identificire, entgegengehalten hat, daß die einzelne Modification der göttlichen Subſtanz mit der von ihr völlig verſchiedenen göttlichen Subſtanz ſelbſt nicht verwechſelt werden dürfe, daß die nur der Erſcheinungswelt angehörenden Modificationen des göttlichen Weſens im abſoluten Weſen der Gottheit verſchwinden, für das abſolute Bewußtſeyn der Gottheit gar nicht vorhanden ſeyen. Da aber auch ſo die Schwierigkeit nicht völlig gehoben iſt, und was die Gegner immer wiederholten, nicht wohl in Zweifel gezogen werden kann, daß die Manichäer eine die göttliche Subſtanz befleckende Vermiſchung mit der Materie annehmen, ſo iſt in lezter Beziehung die Rechtfertigung der Manichäiſchen Idee der Gottheit, oder die Manichäiſche Theodicee, nur in der endlichen Entwiklung des großen Kampfes zu ſuchen. In dieſer Hinſicht mag man

allerdings mit Gieseler in den Th. Stud. und Krit. I, 3. S. 608. sagen: „Der Kampf ist eine stete Reihe von Niederlagen für das böse Princip, und das Resultat desselben muß also, nachdem die Hyle ihrer Ohnmacht gegen das Lichtreich inne geworden ist, eine stärkere Befestigung dieses leztern seyn: was also dem ersten Menschen geschah, war vom guten Gott beabsichtigt: der erste Mensch war nicht sowohl gesandt, um selbst zu kämpfen, als um den Kampf einzuleiten, der die ganze Weltdauer hindurch fortwähren und mit dem herrlichsten Siege des Lichtreichs enden sollte": nur kömmt dabei immer noch in Betracht, was auch die Gegner in ihre obigen Einwendungen aufzunehmen, nicht unterlassen haben, daß es nach Manes auch Seelen gibt, die vom Bösen niemals frei werden. Da hievon erst an einem andern Orte die Rede seyn kann, so bemerke ich hier blos, daß, wenn auch der Kampf mit dem vollkommensten Siege des Lichtreichs endet, somit auch die ganze Weltentwiklung aus einem teleologischen Gesichtspunct betrachtet werden kann, nach welchem alles der Gottheit Unwürdige nur scheinbar und vorübergehend und deswegen mit Weisheit beabsichtigt ist, die Manichäische Idee der Gottheit doch immer zwischen zwei entgegengesezten Richtungen, die nicht völlig ausgeglichen werden können, hin und her schwankt. Entweder wird der ursprüngliche Dualismus streng festgehalten, dann können die Einwendungen der Gegner nicht wohl beseitigt werden, oder es wird um dieser willen die Idee der Gottheit reiner und absoluter aufgefaßt, so wird dadurch der Dualismus verlezt. Zwar sagt Manes selbst bei Aug. **De nat. boni c. 42.** *Lucis beatissimae pater sciens labem magnam et vastitatem, quae ex tenebris surgeret, adversus sua sancta impendere secula, nisi aliquod eximium et praeclarum et virtute potens numen opponat, quo superet simul*

et destruat stirpem tenebrarum, qua extincta perpetua quies lucis incolis pararetur etc., wie wenig aber ein ſo entſchiedenes, wenn auch erſt am Ende hervortretendes Uebergewicht des guten Princips über das Böſe mit dem geſezten Dualismus ohne Inconſequenz ſich vereinigen läßt, bedarf keiner weitern Erörterung.

Dritter Abschnitt.

Seele und Leib, die Erschaffung des ersten Menschen, die Sünde.

Die Weltschöpfung besteht nach Manes darin, daß die von Gott ausgehende allgemeine Seele sich mit der Materie vermischte. Das der Materie entgegenstehende Princip wird seinem wesentlichen Begriff nach als ψυχὴ bezeichnet. Indem die ψυχὴ der Materie sich mittheilt, sich von ihr fesseln und gefangennehmen, sich in sie herabziehen läßt, geht aus dieser Vereinigung das Weltganze als ein aus Seele und Leib bestehender Organismus hervor, der sich in concreter Anschauung gleichsam als menschliches Individuum darstellt. Was nun aber von der Einen Seele, der allgemeinen Weltseele gilt, gilt auch von den einzelnen Seelen und den menschlichen Seelen insbesondere. Auch sie sind aus einem ursprünglichen reinern und vollkommnern Zustand in diese zeitliche Weltordnung herabgekommen und ihr einverleibt worden. *Dicunt etiam nonnullas animas, quas volunt esse de substantia Dei et ejusdem omnino naturae, quae non sponte peccaverint, sed a gente tenebrarum, quam mali naturam dicunt, ad quam debellandam non ultro, sed patris imperio descenderunt, superatae et oppressae sint affigi in aeternum globo horribili tenebrarum.* August. **De nat. boni, c. 42.** Der Inbegriff dieser Seelen ist eben jene ψυχὴ die die Mächte der Finsterniß raubten, als der Urmensch ihnen zum Kampf entgegengestellt wurde, oder die mit der

Ma-

Materie gemiſchte göttliche Kraft. Wie der Urmenſch unterliegt, ſo werden auch ſie in demſelben Kampfe, zu welchem ſie, wie jener, von Gott herabgeſendet wurden, von den feindlichen Mächten überwältigt. Es iſt demnach eine unfreiwillige Gefangenſchaft, in die ſie ſich dahingeben mußten, aber nach andern Stellen ſtellte Manes dieſes Schickſal der Seelen auch wieder als einen freiwilligen Abfall dar. Auguſtin ſagt in derſelben Stelle: *An illae animae, quas in globo tenebrarum in aeternum configit, non erant incolae lucis, de quibus aperte dicit, quod errare se a priori lucida sua natura passae sint, ubi et nolens coactus est dicere, libera eas voluntate peccasse. — Propterea damnantur animae lucis, quia dilexerunt tenebras.* Auguſtin meint eine Stelle in Mani's **Epistola fundamenti**, in welcher nach Evodius **De fide c. 5.** Manes von Seelen ſprach, *quae mundi amore errare se a priori lucida sua natura passae sunt, atque inimicae lumini sancto extiterunt, aperteque in perniciem sanctorum elementorum se armarunt, et igneo spiritui obsecutae sunt. Et quia a malo superari se passae sunt, in eadem mali stirpe perseverabunt, pacifica illa terra et regionibus immortalibus sibimet interdictis. Quod ideo illis eveniet, quia ita iniquis operibus se obstrinxerunt, ut a vita et libertate lucis abalienarentur.* Ob dieſer Abfall ein freiwilliger oder unfreiwilliger war, wollen wir hier auf ſich beruhen laſſen, da es uns blos um den Hauptſaz zu thun iſt, daß, wie die Seele überhaupt, ſo die einzelnen Seelen als Individuen, vermittelſt deſſelben Kampfes, der der ſichtbaren Weltordnung ihr Daſeyn gab, aus dem Lichtreich herabgekommen ſind. Vgl. Aug. **Contra Fortunat. Disp. 1.**: *Dicitis, bellum gestum esse a Deo ante constitutionem mundi, in quo bello nos, id est, animas — commixtas esse omni malo et morti implicitas, asseritis.* Wie aber Manes alles Pſychiſche als einen Ausfluß des Lichtreiches

betrachtete, so ließ er dagegen alles Leibliche aus dem Reiche der Hyle, oder des Fürsten der Finsterniß, stammen. *Omnia corpora ex tenebrarum gente esse, dicitis*, hält Augustin dem Manichäer Faustus XX, 11. entgegen. Vgl. XX, 22.: *Manichaei corpora humana opificium dicunt esse gentis tenebrarum et carceres, quibus victus inclusus est Deus.* Da die *gens tenebrarum* mit der Hyle identisch ist, so kann dieser Lehrsaz des Manichäischen Systems nicht befremden. Der Gegensaz des guten und bösen Princips muß immer auch wieder als der Gegensaz zwischen Geist und Materie, Seele und Leib, genommen werden. Augustin wendet zwar in der erstern Stelle gegen jenen Saz ein, es sey eine Inconsequenz der Manichäer, alles Körperliche aus dem Reiche der Finsterniß abzuleiten, da sie ja auch die göttliche Substanz sich nicht anders als körperlich denken können, allein es wird hieraus nur um so gewißer, daß die Manichäer, wenn sie körperliche und materielle Begriffe auf das göttliche Wesen und das reine Lichtreich übertrugen, sie nicht eigentlich und wörtlich genommen wissen wollten, sondern einen bildlichen Sinn mit ihnen verbanden, indem ja der menschliche Geist, so lange er an diese Körperwelt gebunden ist, sich auch das Geistige und Intelligible nur unter Formen denken kann, die, von der Körperwelt genommen, von der bildenden, Geistiges und Materielles verbindenden Phantasie als Hülle des Geistigen gebraucht werden. Da alles Körperliche aus der Hyle stammt, so wurde das Reich der Finsterniß, auch ehe es sich noch mit dem Lichtreich vermischte, als der Siz des animalischen Lebens gedacht. Es ist reich an Geschöpfen aller Art, die sich in üppiger Fruchtbarkeit fortpflanzen (S. oben S. 23.). Während das Lichtreich nur in Emanationen, die wie Lichtstrahlen von ihm ausgehen, sich mittheilt und offenbart, erzeugt sich dagegen in dem Reiche der Finsterniß durch geschlechtliche Vermischung neues Leben. Daß es eine Dualität der Geschlechter,

ein männliches und ein weibliches, gibt, daß beide vereinigt durch Zeugung ſich fortpflanzen, iſt eine dieſem Reiche eigenthümliche Ordnung der Natur. *Deum fecisse et conjunxisse masculum et feminam, Manichaei negando damnant, — ipsi opinantur et praedicant, diabolum fecisse et conjunxisse masculum et feminam.* Aug. **Contra Faustum XIX, 29.** Wie nun aber das durch geſchlechtliche Vermiſchung und Zeugung ſich fortpflanzende körperliche Leben aus dem Reiche der Finſterniß ſich auch der durch die Miſchung der beiden Reiche gewordenen zeitlichen Weltordnung mittheilte, darüber hatte die Manichäiſche Lehre einen eigenen Mythus, in welchem die *origo carnium* auf folgende Weiſe erklärt wurde: *Dicunt isti vaniloqui et mentis seductores in illa pugna, quando primus homo eorum tenebrarum gentem elementis fallacibus irritavit, utriusque sexus principibus ibidem captis, cum ex eis mundus construeretur, plerosque eorum in coelestibus fabricis colligatos, in quibus erant etiam feminae aliquae praegnantes: quae, cum coelum rotari coepisset, eandem vertiginem ferre non valentes, conceptus suos abortu excussisse, eosdemque abortivos foetus et masculos et feminas de coelo in terram cecidisse, vixisse, crevisse, concubuisse, genuisse. Hinc esse dicunt originem carnium omnium, quae moventur in terra, in aqua, in aere. Ergo si de coelo est origo carnium etc. — Quid tam insanum dici potest,* ſezt Auguſtin hinzu, *quam conceptus factos ante vitae commixtionem tanto vivaciores fuisse, ut et abortivi, et de coelo in terram ruentes viverent, commixta autem vita, nisi tempore maturo editi, vivere non possint, et si de paulo altiori loco cadant, continuo moriantur? Utique, si regnum vitae contra regnum mortis belligeravit, commixta vita vivaciores facere debuit, non corruptibiliores.* Aug. **Contra Faust. VI. 8.** Zu vergleichen iſt damit

XXI, 12.: *Itane in illa gente non erat sanitas corporum, in qua et nasci et crescere et gignere et ita perdurare potuerunt illa animalia, ut quibusdam eorum gravidis, sicut desipiunt, captis, et in coelo colligatis, nec saltem pleni temporis, sed abortivi foetus de tam excelso in terram cadentes, et vivere potuerint et crescere, et ista carnium, quae nunc sunt, innumerabilia genera propagare?* [1]) Der Manichäiſche Mythus hat eine gewiße

---

1) Auguſtin fährt unmittelbar nach den obigen Worten fort: *aut copia ibi non erat, ubi arbores non tantum in aquis et ventis, sed etiam in igne et fumo et nasci potuerunt, et tanta fecunditate ditari, ut ex earum fructibus sui cujusque generis animalia gignerentur, et earum arborum feracitate nutrita atque pasta conservarentur, quorum saginae laetitiam prolis quoque fecunditas testaretur, maxime ubi nullus labor agriculturae, nec intemperies esset aestatis et hiemis, neque enim sol ibi circumibat, ut alternantibus temporibus anni transcurrerent? Proinde perpetua fertilitas erat arborum, quibus elementum et alimentum sui generis sicut gignendis affuerat, ita foetandis perpetuo suppetebat, et fructus nunquam deesse faciebat.* Auguſtin beſtreitet hiemit den Manichäiſchen Begriff des Reichs der Finſterniß, das zu lebensvoll gedacht werde, als daß es noch einen ſtrengen Gegenſaz gegen das Reich des guten Gottes bilden könne. Dahin gehört auch die Vorſtellung, daß die Thiere aus den Früchten der Bäume entſtanden ſeyn ſollten, wovon Auguſtin auch VI, 8. noch genauer ſpricht: *Ipsa prima corpora ex arboribus ibidem natis, tanquam vermiculis, opinantur exorta, ipsas autem arbores ex quinque illis elementis. Proinde si animalium corpora primam originem habent ex arboribus, secundam de coelo, quid causae est, ut immundiora, quam fructus arborum, existimentur?* Es ſcheint hier die oben S. 88. aus dem Buche Bundeheſch erwähnte perſiſche Vorſtellung zu Grunde liegen, nach welcher Ormuzd eine Pflanze wachſen ließ, die, zum Baume ge-

Aehnlichkeit mit dem Platoniſchen, nach welchem es unter den Seelen, die dem Zuge der Götter folgen, auch ſolche gibt, die beim Umſchwunge des Himmelsgewölbs unvermögend ſind, ſich auf dem äußerſten Himmelsrande zu halten, und daher aus Mangel an Kraft zur Erde niederſinken. Wie die Seelen durch einen Abfall aus der höhern Welt herabgekommen ſeyn ſollten, ſo ließ Manes auch das körperliche Leben auf analoge Weiſe, obgleich aus entgegengeſeztem Urſprung, durch einen Fall vom Himmel, entſtehen. Mit den vom Himmel herabgefallenen Leibern der Dämonen wurde nun auch die dem Reiche der Finſterniß eigenthümliche geſchlechtliche Fortpflanzung in der geſchaffenen Welt einheimiſch.

So ſtammt, obgleich die Art der Herabkunft dieſelbe iſt, jedes der beiden Elemente des organiſchen Lebens aus einem der beiden entgegengeſezten Reiche, die Seele aus dem Lichtreich, der Leib aus dem Reiche der Finſterniß. Wie entſtund aber der aus der Vereinigung jener beiden Elemente beſtehende Menſch? Es war dies ein Hauptgegenſtand der *Epistola fundamenti*, wie wir aus Auguſtins Schrift gegen dieſen Brief c. 12. ſehen. *De eo, dilectissime frater*, ſchrieb Manes an den Freund, an welchen der Brief gerichtet iſt, *audisti, de quo mihi significasti, dicens: nosse te cupere, cujasmodi est nativitas Adae et Evae, utrum verbo sint prolati, an progeniti ex corpore. Respondebitur tibi, ut congruit. Nam de his a plerisque in variis scripturis relationibusque dissimili*

---

worden, unter ihren Sprößlingen die erſten Menſchenpaare trug. Nur war die Pflanze ſelbſt aus dem Samen des Urmenſchen Kaiomorts, und dieſer ſelbſt aus dem Urſtier entſtanden. Manes aber läßt, wie es ſcheint, das organiſche Leben in ſtetem Zuſammenhang ganz von unten herauf ſich entwickeln, aus den Elementen die Bäume, aus den Bäumen die Thiere, und unter dieſen auch die *principes tenebrarum*, ſoweit ſie als körperliche Weſen betrachtet werden können.

modo insertum atque commemoratum est. Quapropter, ut veritas istius rei sese habet, ab universis fere gentibus ignoratur, et ab omnibus, qui etiam de hoc diu multumque disputaverunt. Si enim illis super Adae et Evae generatione provenisset manifeste cognoscere, nunquam corruptioni et morti subjacerent. (Die Frage hatte große Wichtigkeit, weil sie mit der Manichäischen Hauptlehre, daß die Fortpflanzung des Lebens durch Zeugung der Seele einen immer neuen Kerker bereite, aufs engste zusammenhängt). *Necessario ergo plura sunt ante commemoranda, ut ad illud mysterium sine ulla possit dubitatione et ambiguitate perveniri. Unde, si tibi videtur, ausculta prius, quae fuerint ante constitutionem mundi, et quo pacto sit proelium agitatum, ut possis luminis sejungere naturam ac tenebrarum.* Manes geht daher, um jene Frage zu beantworten, auf die ersten Principien seines Systems zurük. Bei diesen bleibt Augustin in seiner Gegenschrift gegen die **Epist. fund.** stehen, wir lernen daher die Manichäische Ansicht von der Erschaffung des ersten Menschen erst aus einer andern Schrift Augustins näher kennen, aus der Schrift **De natura boni c. 46.**, wo sie Augustin aus der **Epistola fundamenti** in ihrem Zusammenhange mittheilt. *A quibusdam principibus gentis tenebrarum,* bemerkt Augustin, *sic dicunt Adam primum hominem creatum, ut lumen, ab eis ne fugeret, teneretur. In epistola enim, quam fundamenti appellant, quomodo princeps tenebrarum, quem patrem primi hominis inducunt, ad ceteros, socios suos, tenebrarum principes locutus fuerit et egerit, ita scripsit Manichaeus: „Iniquis igitur commentis ad eos, qui aderant, ait: Quid vobis videtur maximum hoc lumen, quod oritur? Intuemini, quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates. Quapropter mihi vos potius aequum est, id, quod in vestris vi-*

ribus habetis luminis, praerogare: sic quippe illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati. Hoc audientes, ac diu secum deliberantes justissimum putaverunt, id, quod postulabatur, praebere. Nec enim fidebant, se idem lumen jugiter retenturos, unde melius rati sunt, principi suo id offerre, nequaquam desperantes, eodem se pacto regnaturos. Quo igitur modo lumen illud, quod habebant, praebuerint, considerandum est. Nam hoc etiam omnibus divinis scripturis arcanisque coelestibus adspersum est: sapientibus vero, quomodo sit datum, scire, minime est difficile: nam coram aperteque cognoscitur ab eo, qui vere ac fidelitur intueri voluerit. Quoniam eorum, qui convenerant, erat frequentia promiscua, scilicet feminarum ac masculoram, impulit eos, ut inter se coirent, in quo coitu alii seminarunt, aliae gravidae effectae sunt. Erant autem partus iis, qui genuerant, similes, vires plurimas parentum uti primi [2]) *obtinentes. Hoc sumens eorum princeps uti praecipuum donum gavisus est. Et sicuti etiam nunc fieri videmus corporum formaticem naturam mali inde vires sumentem figurare, ita etiam ante dictus princeps sodalium prolem accipiens habentem parentum sensus, prudentiam, lucem simul secum in generatione procreatam comedit, ac plerisque viribus sumtis ex istiusmodi esca, in qua non modo inerat fortitudo, sed multo magis astutiae et pravi sensus ex fera genitorum gente, propriam ad se conjugem evocavit, ex ea,*

---

2) Zu *primi* supplirt Mosheim S. 805., was eine ganz falsche Ansicht gibt, *hominis*. *Primi* ist auf *partus* zu beziehen. Als die ersten Sprößlinge ihrer Eltern trugen sie um so mehr die volle Kraft derselben in sich.

qua ipse erat, stirpe manantem, et facto cum eo coitu seminavit, ut ceteri, abundantiam malorum, quae devoraverat, nonnihil etiam ipse adjiciens ex sua cogitatione ac virtute, ut esset sensus ejus omnium, quae profuderat, formator atque descriptor, cujus compar excipiebat haec, ut semen consuevit culta optime terra percipere. In eadem enim construebantur et contexebantur omnium imagines, coelestium ac terrestrium virtutum, ut pleni videlicet orbis id, quod formabatur, similitudinem obtineret“. Die Berichte, die wir bei den andern Hauptschriftstellern hierüber finden, werden in dem Gange der folgenden Untersuchung von selbst ihre Stelle erhalten. Sie stimmen mit dem Inhalte des wichtigen Fragments aus Mani's Briefe, das wir Augustin verdanken, in der Hauptsache vollkommen überein, und weichen nur davon ab, daß sie den ersten Menschen nicht auf die hier beschriebene Weise von dem Fürsten der Finsterniß mit seiner Gattin erzeugt werden lassen.

Ehe wir die wahren Ideen Mani's über die Entstehung des Menschen aus den vorliegenden Quellen zu erheben suchen, muß hier eine Frage in Erwägung gezogen werden, die zuerst Mosheim **Comment. de rebus Christ. ante Const. M. S. 806.** erhoben hat. Noch Beausobre läßt in seiner Darstellung des Manichäischen Systems ohne Bedenken die Schöpfung der Welt mit allem, was zu ihr gehört, der Bildung des Menschen vorangehen. Dagegen glaubte Mosheim die Bildung des Menschen an den Anfang des zweiten Acts des Kampfs der beiden Principien so stellen zu müssen, daß ihr zwar der erste Hauptact, der Kampf mit dem Urmenschen, vorangeht, die eigentliche Schöpfung der Welt aber ihr erst nachfolgt, und sie selbst völlig gleichzeitig ist mit der Erscheinung des lebendigen Geistes, mit welcher nach Mosheim der zweite Hauptact des Kampfs beginnt. *Pro certo poni potest*, sagt Mos-

heim zur Begründung ſeiner Anſicht, *primos homines factos esse, antequam victoria potiretur spiritus vivens, inter ipsa novi belli initia: ex quo consequitur, extitisse eos, alterum saltim eorum, Adamum, antequam hic terrarum orbis crearetur, quem a spiritu vivente post debellatum tenebrarum regem demum formatum esse, constat. Novum hoc est: omnes enim, qui de his rebus scripserunt, quos quidem ipse tractavi, terram nostram, ex Manetis sententia, humano genere antiquiorem esse, tradunt, atque hominem terrae causa genitum esse, arbitrantur. Et habent illi auctorem sententiae suae non contemnendum, Turbonem in Actis disputationis Archelai c. 7., ut taceam alios, quibus uti possunt. Sed certissime falluntur, si fides ipsi Maneti haberi potest. Homo prior est orbe nostro: et generatio hominis sine dubio causa est conditi orbis nostri, cujus quidem fabricationem non imperasset Deus, nisi callidus hostis homine generando consilia ejus invertisset, atque animas, quas Deus brevi recuperare volebat, corpori, tanquam custodiae, inclusisset.* Der Mosheim'ſchen Anſicht folgte unter den Aeltern Walch Hiſt. der Kezereien Th. I. S. 755., unter den Neuern Weguern S. 32., beide jedoch, ohne in eine Unterſuchung dieſer Sache einzugehen. Neander hat zwar die frühere Conſtructionsweiſe, nach welcher der Menſch ſpäter als die übrige Natur geſchaffen wäre, in ſeiner Darſtellung vorgezogen, aber mit ſchwankendem Urtheil. Leider ſeyen in den auf uns gekommenen Bruchſtüken Mani's, an welche man ſich in der Darſtellung ſeines Syſtems am ſicherſten halte, zu große Lücken, um aus ſeinen eigenen Worten die Streitfrage entſcheiden zu können. Auffallend iſt, daß Gieſeler ſowohl in dem Lehrbuch der Kirchengeſchichte, als auch in den genannten kritiſchen Erörterungen über die neueſten Bearbeitungen der Manichäiſchen Lehre dieſen nicht unwichtigen Punct gar nicht

berührt hat. Mir scheint, wenn man sich in den allgemeinen Gesichtspunct, aus welchem die Manichäische Kosmogonie aufzufassen ist, richtig hineinversezt, die Entscheidung nicht so schwierig. Mosheim legt das Hauptgewicht darauf, daß die Erschaffung des Menschen ganz in den ersten Moment der Erscheinung des lebendigen Geists gesezt werde. Das *maximum lumen*, auf welches der Fürst der Finsterniß in der Epist. fund. bei Augustin seine Dämonen hinweise, sei der *spiritus vivens* in dem Augenblik, als dieser erst im Begriff war, zur Erneuerung des Kampfes vom Himmel herabzusteigen. Ebenso werde nach Titus von Bostra, in der Vorrede zum dritten Buch, der Mensch gebildet *τοῦ φανέντος πρῶτον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς, τῆς θύρας πρῶτον ἀνοιγείσης*. Mit welchem Rechte wird aber die Erscheinung des lebendigen Geistes von seiner demiurgischen Thätigkeit so getrennt, daß zwischen beide die Erschaffung des Menschen hineinfallen kann? Nach der gegebenen Entwiklung ist ja die Thätigkeit dieses Geistes, sofern sie demiurgisch ist, nur eine sondernde, ordnende und begrenzende, was aber gesondert, geordnet und begrenzt wird, kommt unmittelbar dadurch zu Stande, daß der Urmensch auf der einen Seite dem Angriffe des Fürsten der Finsterniß unterliegt, auf der andern aber dem vernichtenden Beginnen desselben das angemeßene Ziel gesezt wird. Man würde gewiß den wahren Character der Manichäischen Kosmogonie verkennen, wenn man an sich getrennt denken wollte, was nur die mythisch-bildliche Darstellung nach ihrer personificirenden, in einer Reihe von Handlungen entfaltenden Weise trennt und auseinanderhält. So fällt daher auch hier, was als eine Succeßion verschiedener Momente erscheint, die Erscheinung des Urmenschen, sein Kampf und sein Unterliegen, die Sendung des Geistes zu seiner Hülfe, und alles, was der Thätigkeit desselben zugeschrieben wird, an sich betrachtet in Einen Begriff

zuſammen, es iſt nur der Act der Vermiſchung der entgegengeſezten Principien, wobei nothwendig jedem dieſer beiden eine beſtimmte Grenze geſezt werden muß. Wird dieſe Anſicht ſchon durch eine richtige Würdigung der dem Manichäismus eigenthümlichen Darſtellungsform geboten, ſo kann den ausdrüklichen Zeugnißen mehrerer Schriftſteller, die die Bildung des Menſchen erſt nach der Weltſchöpfung folgen laſſen, um ſo weniger die Beweiskraft abgeſprochen werden. Mosheim ſelbſt bemerkt, daß die früher gewöhnliche Conſtructionsweiſe ſich mit Recht auf die Acten des Archelaus ſtüzen könne. Wie man auch die Worte Alexanders von Lycopolis c. 4. von dem aus der Sonne herableuchtenden Menſchenbilde verſtehen mag, erſchaffen wird doch auch hier der Menſch erſt, nachdem die Sonne ihre Stelle im Weltſyſtem eingenommen hat. Bei Titus von Boſtra wird zwar der Menſch gebildet, ſobald der Geiſt zur Hülfe der ψυχὴ, oder des Urmenſchen, erſcheint, und die Lichtpforte ſich öffnet, aber er wird gebildet ἐπὶ τῆς γῆς, die Erde iſt demnach ſchon vorhanden, und man kann nicht mit Mosheim ſagen, das Daſeyn der Erde werde von dieſem Schriftſteller eben durch die vorangehenden Worte geläugnet. Unbegreiflich bliebe, wie alle dieſe Schriftſteller, die Richtigkeit der Mosheim'ſchen Anſicht vorausgeſezt, zu einer die natürliche Ordnung ſo ſehr verkehrenden Darſtellung ſollten gekommen ſeyn, während alles, was für die Mosheim'ſche Anſicht geltend gemacht wird, ſich ohne Schwierigkeit als unhaltbar nachweiſen läßt. Die Berufung auf die Auctorität Mani's ſelbſt fällt nach den ſo eben gemachten Bemerkungen von ſelbſt hinweg: Titus von Boſtra ſpricht, wie ebenfalls ſchon bemerkt iſt, vielmehr für das Gegentheil: noch weniger aber kann man mit Neander S. 839. auf die Worte Alexanders von Lycopolis c. 23. ein Gewicht legen: Ἐν ἡλίῳ τὴν εἰκόνα ἑωρᾶσθαι λέγουσιν, ὃς ἐγένετο κατ' αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πρὸς τὴν ὕλην ὕστερον

διακρίσεως. Dieſe Worte verſteht Neander ſo, wie wenn Alexander dem Manichäiſchen Syſtem den Vorwurf der Inconſequenz machen wollte, daß nemlich Mani die Sonderung der von der Materie unafficirten Seele, oder des Sonnengeiſtes, von dem Uebrigen erſt nach der Menſchenbildung habe vor ſich gehen laſſen, während er doch den Menſchen ſelbſt nach dem in der Sonne erſchienenen Bilde gebildet werden laſſe. Allein, abgeſehen davon, daß Alexander einen ſo handgreiflichen Widerſpruch ſtärker würde hervorgehoben haben, kann ὕστερον nach dem Zuſammenhang nicht wohl auf die Menſchenbildung, ſondern nur darauf bezogen werden, daß unmittelbar vorher von der Vermiſchung der θεία δύναμις mit der ὕλη die Rede iſt. Erſt nachher (ὕστερον), nachdem dieſes geſchehen war, ſey die Sonne von der Materie ausgeſondert worden. Endlich darf wohl auch noch daran erinnert werden, daß ein ſolches ὕστερον πρότερον, die Erſchaffung des Menſchen vor der Erſchaffung der Erde, die doch allein als der Wohnſiz des Menſchen gedacht werden kann, nicht gerade im Geiſte des Manichäiſchen Syſtems liegt, das doch ſelbſt im Reiche der Hyle die verſchiedenen Naturweſen in einer beſtimmten, ihrer Natur angemeſſenen Ordnung vom Untern zum Obern aufſteigend auf einander folgen läßt. Uebrigens iſt die Entſcheidung dieſer Streitfrage auch deswegen nicht gleichgültig, weil ſie mit der Frage über den Zwek der Weltſchöpfung nach dem Manichäiſchen Syſtem in Verbindung geſezt wird. Mosheim und diejenigen, die ſeiner Anſicht folgen, nehmen an, die Erde und die Welt überhaupt ſey um des Menſchen willen geſchaffen worden. Nach der Erſchaffung des Menſchen, der Einkerkerung der Lichtſeelen in ſeinen Leib, der Miſchung der beiden einander entgegengeſezten Elemente der beiden Reiche, ſey Gott nichts anders übrig geblieben, als eine aus der lichten und finſtern Erde gemiſchte mittlere zu ſchaffen, zum Wohnplaz

für den Menſchen, und um die Seelen aus der Körperwelt zur reinen Lichterde zurükzuführen. Daher habe auf Gottes Befehl der lebendige Geiſt dieſes Weltall gebildet, indem er der Sonne, dem Monde, den Geſtirnen und dem Uebrigen ſeine Stelle anwies. Mosh. a. a. O. S. 817. [3]). Dieſe Auffaſſungsweiſe trennt, wie ſchon gezeigt iſt, gewaltſam, was offenbar zuſammengehört, was aber die Hauptſache iſt, eine ſolche teleologiſche Weltanſicht widerſtreitet überhaupt dem Geiſte des Manichäiſchen Syſtems. Die Schöpfung iſt ja in dieſem Syſtem nichts anders, als die Miſchung entgegengeſezter Principien, von dem guten Princip geht aber nicht einmal der Anfang der Miſchung aus, da die ſelbſtthätige Hyle vielmehr das gute Princip angreift. Die ſchöpferiſche Thätigkeit der Gottheit beſteht daher nur darin, daß dem böſen Princip das durch das Geſez des Gegenſazes geforderte Gleichgewicht entgegengeſezt wird. Nachdem einmal der Kampf begonnen hat, geht allerdings die ganze Wirkſamkeit des guten Princips dahin, das mit dem Böſen Vermiſchte von dem verunreinigenden Einfluß deſſelben wieder zu befreien, daß aber für dieſen Zweck die Welt geſchaffen worden, kann, wenn man auch eine größere Trennung der verſchiedenen einzelnen Schöpfungsmomente zugeben wollte, als der Natur der Sache nach zugegeben werden darf, auch ſchon deswegen nicht behauptet werden, weil dieſer Kampf in ſeiner weitern Entwicklung keinen andern Character an ſich tragen kann, als in ſeinem erſten Beginne. Hatte er in ſeinem Beginne ſeinen Grund nicht in einer teleologiſchen Thätigkeit der Gottheit, ſo können auch nicht in ſeinem Verlauf Zwekbegriffe das leitende, das Ganze beherrſchende Princip geweſen ſeyn, man müßte ſonſt, wenn das Leztere gelten ſoll, auch ſchon den erſten

3) Vgl. Wegnern S. 37. 41.: *Spiritus vivens divino jussu in hominis commodum mundum creavit.*

Anfang und Anlaß des Kampfes teleologisch auffassen und aus der Absicht der Gottheit erklären können, das Reich des Guten durch Ueberwindung des Bösen zu verherrlichen und um so mehr zu befestigen. Man kann allerdings die endliche Entwiklung des Kampfes aus diesem Gesichtspunkte betrachten, aber nach der dualistischen Weltansicht kann ein solches Resultat nicht von Anfang beabsichtigt seyn, es ist nicht die Ursache desselben, sondern es ergibt sich blos als natürliche Folge, da, so streng der Gegensaz seyn sollte, die negative Natur des Bösen es gleichwohl so mit sich brachte, daß eine gewiße Superiorität, die im Verlaufe des Kampfes mehr und mehr zum Vorschein kommt, auf die Seite des Guten gelegt wurde. Der Kampf selbst hat weder in einer Zulassung noch in einer absichtlichen Veranstaltung der Gottheit seinen Grund und Ursprung, sondern die Gottheit ist nur durch das Gesez des Gegensazes in denselben hineingezogen, und nur der Gegensaz ist es, vermöge dessen die ganze geschaffene Welt ins Daseyn kommt. Nicht um den Sieg des Guten möglich zu machen oder zu befördern, wurde sie geschaffen, sondern nur deswegen, weil die Thätigkeit des guten und bösen Princips sich nur in einem Mittlern und Gemischten begegnen, daher nur in einer endlichen, aus heterogenen Elementen bestehenden Welt sich ausgleichen konnte [4]). Die Welt um des Menschen

4) Jene teleologische Weltansicht ist auch der Zoroastrischen Lehre fremd, welcher sie gleichwohl Rhode aufdringen wollte. Nach Rhode (Die heilige Sage des Zendvolks S. 201.) soll die ganze Körperwelt nur deswegen geschaffen seyn, damit in ihr die Ferners durch Ueberwindung des Bösen sich verherrlichen sollen. Dabei werde das Daseyn der Geisterwelt unabhängig von der Sünde vorausgesezt, und nur die Verkörperung derselben, in der irdischen Welt, als nothwendig dargestellt, um das Böse zu überwinden und die Sünde auszutilgen. Allein nach dem wahren Sinne der Zoroastri-

willen geschaffen werden zu lassen [5]), ist überdies mit den Grundlehren des Manichäischen Systems um so unvereinbarer, da der Mensch gerade nach der Seite seines Wesens, nach welcher er der geschaffenen sichtbaren Welt angehört, nicht vom guten Gott, sondern von dem Fürsten der Finsterniß geschaffen ist. Weit gefehlt also, daß Gott durch die Schöpfung der Welt die Befreiung der Lichtseele aus dem materiellen Leibe befördert hätte, hätte er vielmehr dadurch, daß er dem Menschen nach dieser Seite seines Wesens in der geschaffenen materiellen Welt eine feste und sichere Basis gab, nur ihre Gefangenschaft um so dauernder und allseitiger begründet, und das Werk des Fürsten der Finsterniß fortgesezt. Wendet man ein, die geschaffene sichtbare Welt sey auch in diesem Systeme aus dem Gesichtspunct eines Uebungsorts für die freie sittliche Kraft des Menschen zu betrachten, so müßte auch die Erschaffung des Menschen selbst, die Vereinigung der Lichtseele mit einem materiellen Leibe unter denselben ethischen Gesichtspunct gestellt werden können. Allein dieser Ansicht

---

schen Lehre ist Ahriman in Beziehung auf die Körperwelt das Princip der Endlichkeit. Die geschaffene sichtbare Welt ist eine endliche, wie sich die Körperwelt uns darstellt, weil Ahriman die reine Schöpfung des Ormuzd verunreinigt und verdunkelt, dem Guten überall das Böse zur Seite gesezt hat. Man kann daher nicht sagen, die Körperwelt sey deswegen geschaffen, um den Ahriman zu überwinden, sie ist ja das gemeinsame Product des Ormuzd und Ahriman, und insofern nur deswegen geschaffen, weil aus der entgegengesezten Wirksamkeit dieser beiden Grundwesen keine andere sichtbare Welt hervorgehen konnte, als nur eine endliche, eine solche, wie die Körperwelt ist.

5) Vgl. Wegnern S. 41. *Terram hominis potissimum causa Deus fingi jusserat, ut omnino lucis partes amissas inprimis vero hominis animam servaret.*

widerſtreitet die beſtimmte Behauptung, daß der Menſch von dem Fürſten der Finſterniß geſchaffen iſt, und es iſt demnach klar, daß dem böſen Princip derſelbe Antheil, der ihm an der Erſchaffung des Menſchen zukommt, auch bei der Erſchaffung der ſichtbaren materiellen Welt überhaupt zuzuſchreiben iſt, und daß daher in demſelben Grade, in welchem die ganze Wirkſamkeit des guten Princips eine durch die des Böſen gebundene und beſchränkte, ſomit überhaupt eine durch das Geſez des Gegenſazes beſtimmte iſt, alles Teleologiſche aus der Anſicht über die Schöpfung der Welt ausgeſchloſſen werden muß. Was ſich auf dieſe Weiſe ſchon aus dem Grundbegriff des Syſtems ergibt, läßt ſich leicht auch durch ausdrükliche Erklärungen der Schriftſteller beſtätigen. Mosheim beruft ſich S. 819. für ſeine Anſicht auf die Worte Turbos in den **Act. disp. Arch. c. 10.** *Καὶ διὰ τούτων γέγονεν ἡ πλάσις τοῦ κόσμου, ἐκ τῆς τοῦ Ἄρχοντος δημιουργίας*, und erklärt dieſe Worte ſo: *et propter haec* (*propter Adamum et Evam*, von deren Erſchaffung unmittelbar vorher die Rede iſt) *factam est figmentum* (*machina*) *mundi, propter fabricationem nimirum Principis* (*malorum*), *qui primos homines fecerat.* Weil nemlich der Archon die geraubten Lichtſeelen in den Leib des von ihm gebildeten Adam eingeſchloſſen hatte — *per hanc fraudem liberatio animarum, quae Deo curae erat, in longum et diutarnum tempus protrahebatur: interea domicilium, in quo habitarent, Adamo ejusque filiis parandum erat.* Dieſe Zweke der Weltſchöpfung ſollen in den angeführten Worten klar angegeben ſeyn. Dieſe Erklärung laſſen aber die Worte *διὰ τούτων* ſchon grammatiſch nicht zu. Der Sinn dieſer Stelle kann nur dieſer ſeyn: So wurde durch ſie, d. h. durch ihre Erſchaffung, die Weltſchöpfung vollendet durch die demiurgiſche Thätigkeit des Archon. Wie hier der Archon als Demiurg bezeichnet iſt, ſo wird auch ſonſt von den Gegnern

im

in geradem Gegenſaz gegen die teleologiſche Weltanſicht dem Manichäismus die Lehre Schuld gegeben, der Weltſchöpfer ſey nicht der gute Gott, ſondern der Dämon. Man vgl. z. B. **Athanas. Epist. ad Episc. Aeg. et Lib. c. 16.**: *Καὶ γὰρ κἀκεῖνοι (Μανιχαῖοι) μόνον ἄχρις ὀνόματος ἀγαθὸν θεὸν ὀνομάζουσι, καὶ ἔργον αὐτοῦ οὔτε βλεπόμενον οὔτε ἀόρατον δεικνύειν δύνανται, τὸν ἀληθινὸν καὶ ὄντως ὄντα θεὸν τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάντων τῶν ἀοράτων ἀρνούμενοι.* **Symbol. Rufini in Opp. Hieron. T. IX. Par. 1643 § 70.**: *Manichaeus — mundum a malo factum dicit, Deum creatorem negat.* Dieſer Behauptung laſſen ſich nun freilich andere Stellen entgegenſezen, in welchen auch der Manichäiſche Gott geradezu Weltſchöpfer genannt wird, wie z. B. bei Tit. v. Boſtra **I, 30.**: *τοῦ κόσμου δημιουργὸν (φάσκει Μάνης) εἶναι τὸν θεόν* [6]). Sehr beſtimmt wird ja auch dem von Gott geſandten lebendigen Geiſt eine demiurgiſche Thätigkeit zugeſchrieben. Allein die Wahrheit liegt nur in der Mitte, und wenn auch die Manichäer zugeben, daß die Welt von Gott geſchaffen ſey, ſo geſchieht dies doch nur mit einer Einſchränkung, durch welche dem böſen Princip ſein Antheil an der Weltſchöpfung hinlänglich geſichert wird. *Mundum a natura boni, hoc est, a natura Dei factum confitentur quidem (Manichaei)*, ſagt Auguſtin **De haeres. c. 46.**, *sed de commixtione boni et mali, quae facta est, quando inter se utraque natura pug-*

6) Titus bemerkt dabei, es ſey ein auffallender Widerſpruch, wenn man Gott den Weltſchöpfer nenne, doch wieder zu ſagen: *τοὺς τῆς ὕλης ἀντιτιθέναι αὐτῷ τὴν σάρκα, ὥσπερ θεοῦ μεριζομένου πρὸς ἐκείνους τὴν δημιουργίαν, καὶ μετὰ τοῦτο μὲν βίαν ὑπομένοντος, τῇ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἀντιδόσει τὸ πᾶν οὐ κατὰ γνώμην ἰδίαν συμπληροῦντος.* **Dies eben iſt das das Eigenthümliche des Manichäismus.**

navit. Weltschöpfer ist demnach Gott nur soweit, als es die Vermischung des Guten und Bösen, oder der nothwendige Gegensaz, zuläßt, so daß alles Böse in dem weiten Umfang, in welchem der Manichäismus diesen Begriff nahm, also alles Materielle von seiner schöpferischen Thätigkeit ausgeschlossen ist. Um jedoch wenigstens dem Ausdruk nach Gott als Weltschöpfer soviel möglich anzuerkennen, wird dem guten Princip der thätige Antheil bey der Weltschöpfung, dem bösen der leidende zugeschrieben, wie z. B. bei Evod. **De fide c. 49.:** *Manichaeus duas dicit esse naturas, unam bonam et alteram malam: bonam, quae fecit mundum, malam, de qua factus est mundus.* Diesen Ausdruk gestattet das System, sofern ja das selbstthätige Princip des Bösen immer auch wieder als die bloße Hyle genommen werden kann, welcher gegenüber Gott der ordnende und sondernde Geist ist. In dieser Beziehung konnte auch gesagt werden, die Welt sey auf Gottes Befehl geschaffen worden, wie der Manichäer Fortunatus bei Augustin **Disp. I.** sich ausdrükt: *Constat, non esse unam substantiam, licet ex unius jussione ad eandem compositionem mundi hujus et faciem venerint (universa, quae facta sunt).* Gehen wir aber auf den ersten Anfang zurük, so ist es immer nur der Gegensaz, in welchem sich alles mit einer Nothwendigkeit entwikelt, die die freie teleologische Willensthätigkeit ausschließt, und die Frage nach einem Zweke der Weltschöpfung immer nur dahin beantworten läßt: weil einmal das Eine ist, so muß nothwendig auch das Andere seyn, in der einmal geschaffenen Welt kann allerdings der gute Gott nur das Beste wollen und wirken, aber daß eine geschaffene endliche Welt ist, ist nicht ein freier Act des Willens, sondern nur eine Folge der Nothwendigkeit, des Gegensazes, in welchen das gute Princip wie das böse hineingestellt ist. *Nam Deus vester, o Manichaei, labe ac vastitate impendente pressus est,*

non libera voluntate processit ad pugnam, sed necessitate compulsus est. Nec praestare aliquid voluit, sed resistere conabatur. Evod. **De fide c. 31.**

Wenden wir uns nun zur Manichäiſchen Lehre von der Entſtehung und der Natur des Menſchen ſelbſt, ſo iſt wohl nicht zu zweifeln, daß in dem obigen von Auguſtin mitgetheilten Mythus folgende Hauptideen enthalten ſind:

1. In dem Menſchen concentrirt ſich die in der Materie verbreitete Weltſeele.
2. Der Leib des Menſchen iſt nur als ein Kerker anzuſehen, der die Seele durch die geſchlechtliche Fortpflanzung immer tiefer in die Bande der Materie verſtriken will.
3. Der Menſch iſt zwar ein Erzeugniß des Fürſten der Finſterniß, aber es reflectirt ſich in ihm zugleich als einem Mikrokosmus das ganze Weltall.

1. Daß die Lichtſeele des Menſchen eine Concentration der in der Materie zerſtreuten Lichttheile iſt, iſt in dem obigen Mythus dadurch ausgedrükt, daß der Fürſt der Finſterniß ſeine Genoßen, die übrigen Dämonen, überredet, die von jedem derſelben geraubten Theile ihm zu überlaſſen, um ſie vereinigt in dem Weſen niederzulegen, das er mit ſeiner Gattin erzeugte, dem Menſchen. Die Dämonen ſelbſt verſtanden ſich dazu um ſo leichter, da ſie ſelbſt einſahen, die Lichttheile ſeyen vereinzelt weit weniger feſtzuhalten, als in Einen Punct vereinigt. Die ins Einzele gehende mythiſche Ausführung, die wir in der Auguſtiniſchen Stelle aus der **Epistola fundamenti** leſen, finden wir zwar bei keinem der übrigen Schriftſteller, aber die Hauptidee ſelbſt, die dabei zu Grunde liegt, iſt auch von ihnen hervorgehoben. Nach den **Actä disp. Arch. c. 7.** bringt, nachdem die Welt geſchaffen iſt, die Materie die Gewächſe der Erde aus ſich hervor. Als dieſe, in welche bereits die von der Materie verſchlungenen Lichttheile übergegangen waren,

von einigen Archonten geraubt waren, berief [7]) der Fürst der Archonten die vornehmsten alle, und nahm von jedem derselben die Kraft (den göttlichen Lichttheil), die er hatte, und bildete daraus den Menschen. Noch deutlicher ist diese Idee c. 10. ausgedrükt, wo der Archon die übrigen Archonten mit den Worten anredet: kommt, und gebt mir von dem Lichte, das wir genommen haben, und wir wollen einen Menschen machen nach unserm Bilde, und so schuf er den Menschen. In dem Manichäischen Fragment bei Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch [8]) ist zwar der Ausdruk weniger klar, aber es wird doch im Ganzen auch hier dasselbe gesagt: *Ἕκαστος αὐτῶν, τῶν τῆς ὕλης ἀρχόντων — ἄκων καταπέμψας τὴν ἐν ἑαυτῷ δύναμιν ἐμόρφωσεν ἑαυτὸν εἰς θήραμα τῆς ψυχῆς καὶ μίμημα ἔπλασεν — καὶ πλάσμα αὐτῶν* (das gemeinsame Gebilde der sämmtlichen Archonten) *ἐστὶ πρῶτον ὁ Ἀδάμ.* Selbst Alexander von Lycopolis hat in seinem kurzen Abriß der Manichäischen Lehre auf dieselbe Idee sehr bestimmt hingewiesen c. 4.: *Τὴν ὕλην ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς κατὰ τὴν διὰ πάσης αὐτῆς τῆς δυνάμεως μίξιν, ἔχοντα καὶ αὐτόν τι τῆς ψυχῆς· πολὺ μέντοι συμβεβλῆσθαι τὸ εἶδος εἰς τὸ πλεῖόν τι παρὰ τὰ ἄλλα θνητὰ ζῶα τῆς δυνάμεως τῆς θείας τὸν ἄνθρωπον μετασχεῖν.* Der Mensch zeichnet sich dadurch vor den übrigen Geschöpfen aus, daß ihm die mit der Materie vermischte göttliche Kraft in höherem Maaße mitgetheilt ist. Dabei

7) Das Subject zu *ἐκάλεσε* ist eigentlich *ὕλη*, es muß aber an ihrer Stelle hier der erste der Archonten gedacht werden.

8) Titus führt es mit den Worten an: *Φησὶ πρὸς λέξιν αὐτὴν ἐκεῖνος* (Manes) *ἢ ἕτερός τις τῶν ἀπ᾽ ἐκείνου, ἐπιγράψας τὸ κεφαλαῖον περὶ τῆς ἀνθρωπίνης πρωτοπλαστίας.* — Auch I, 20. berührt Titus einen Theil des Mythus mit den Worten: *προβολὴν τοῦ θεοῦ θεασαμένη προσκισσᾷ μὲν ὡς ἐρῶσα ὁρμᾷ δὲ καὶ καταπίνει, καὶ ταῖς ἰδίαις δυνάμεσι διανέμει* (ἡ ὕλη).,

darf aber auch die eigenthümliche Idee nicht übersehen werden, durch welche Manes diese Stellung des Menschen in seinem System motivirte. Mosheim wurde bei seiner Ansicht von dem Verhältniß der Bildung des Menschen zur Weltschöpfung hauptsächlich durch den Gedanken geleitet, die Bildung des Menschen werde in der Manichäischen Kosmogonie als eine Reaction des bösen Princips gegen das gute dargestellt. Dieser Gesichtspunct ist unstreitig der richtige. Augustin macht darauf in der obigen Stelle gleich anfangs mit den Worten aufmerksam: die Fürsten der Finsterniß haben den Menschen geschaffen, um das Licht bei sich festzuhalten, damit es ihnen nicht entfliehe. Ebenso wird in dem Manichäischen Fragment bei Titus von Bostra bemerkt: da die Archonten erkannten, wenn der plözlich zu ihnen herabgefallene Lichtstrahl von ihnen wieder genommen würde, würde schneller Tod ihr Loos seyn, so hielten sie die Seele in Leibern fest. Dieser Gesichtspunct geht aber nicht verloren, wenn wir, wie es die natürliche Ordnung erfordert, die Schöpfung des Menschen erst auf die Schöpfung der Welt folgen lassen, vielmehr gestaltet sich das Ganze, wie es scheint, nur um so symmetrischer, wenn wir die verschiedenen einzelnen Momente der Manichäischen Welt- und Menschenbildung weniger trennen, sondern mehr in Einen Moment zusammendrängen. Gleichzeitig mit dem Unterliegen des Urmenschen, oder der Vermischung der ψυχὴ mit der ὕλη äußert sich die demiurgische Thätigkeit des Geistes, indem er dem zu weiten Vordringen des finstern Princips ein Ziel sezt, nach dem verschiedenen Grade der Mischung verschiedene Regionen scheidet, vorzüglich aber dadurch, daß er die mit der Materie am wenigsten in Berührung gekommenen Lichttheile zu sammeln und in Einen Punct zu concentriren sucht, wodurch namentlich die Sonne die höchste Stelle im kosmisch geordneten Weltall erhält. Aber in demselben Moment, in

welchem der demiurgiſche Geiſt auf dieſe Weiſe einwirkt, ſammelt nun auch von ſeiner Seite der Fürſt der Finſterniß die geraubten und in der Materie zerſtreuten Lichttheile in einem ſie vereinigenden Mittelpunct, und das Product dieſer concentrirenden Thätigkeit iſt wie dort die Sonne, ſo hier der Menſch, jene das Höchſte in der himmliſchen Region, dieſer in der irdiſchen, beide in ein Verhältniß zu einander geſezt, das, wie wir in der Folge ſehen werden, in den organiſchen Zuſammenhang des Manichäiſchen Syſtems noch weiter eingreift.

2. Indem die Mächte der Finſterniß ihr ganzes Bemühen darauf richteten, die geraubten mit der Materie vermiſchten Lichttheile, die ihnen jeden Augenblik wieder zu entfliehen drohten, und in dem Grade weniger in ihrer Gewalt bleiben konnten, je mehr der demiurgiſche Geiſt ſeine anziehende Kraft in der Sonne concentrirte, und in dieſer, wie in einem Körper, fixirte, mußten ſie vor allem auf ein Mittel bedacht ſeyn, das ihnen den Beſiz des Lichtes, das nun einmal von ihnen erblikt und ergriffen ein ſo großer Gegenſtand ihrer Begierde geworden war, ſo viel möglich ſicherte. Dieſes Mittel ſollte der menſchliche Leib ſeyn. Wie die Pythagoreiſch-platoniſche, oder ſogenannte Orphiſche, aus den alten Religionsſyſtemen des Orients gefloßene Lehre ſich die Verbindung der himmliſchen Seele mit dem irdiſchen Leib nur aus einer geheimen, die Seele ergreifenden Luſt und Neigung erklären konnte, die ſie ihre göttliche Abkunft und Natur auf unbegreifliche Weiſe vergeſſen läßt, und zur untern Welt, zur materiellen Exiſtenz und zur Geburt ins Fleiſch hinzieht, ſo betrachtete auch Manes den menſchlichen Leib als eine Lokſpeiſe für die Lichtſeele. Die Hauptſtelle hierüber enthält das Manichäiſche Fragment bei Titus von Boſtra, III. Vorr.: *Ἕκαστος αὐτῶν, τῶν τῆς ὕλης ἀρχόντων, ὃν τρόπον προείπομεν, τῆς γενομένης κινήσεως ἕνεκεν, καὶ τοῦ φανέντος πρω-*

τον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς, τῆς θύρας πρῶτον ἀνοιγείσης, ὑπ' ἐκπλήξεως ἄκων καταπέμψας τὴν ἐν αὐτῷ δύναμιν, ἐμόρφωσεν ἑαυτὸν εἰς θήραμα τῆς ψυχῆς, καὶ μίμημα αὐτοῦ ἔπλασεν ἐπὶ τῆς γῆς, τοῦ (muß wohl heißen *οὗ*) *δυσαποσπάστως ἔχειν ἠνάγκασε τὰς ψυχὰς κατακηλουμένας· καὶ πλάσμα αὐτῶν ἐστι πρῶτον ὁ Ἀδὰμ, ὄργανον ἐπιθυμίας καὶ δέλεαρ τῶν ἄνωθεν ψυχῶν, καὶ μηχάνημα τοῦ αὐτὰς εἰς σώματα ἐμπίπτειν.* Vgl. I, 29., *λόγος ἕτερος καταγέλαστός ἐστι τοῦ Μάνεντος, ὡς οἱ τῆς ὕλης αἰσθανόμενοι, ὅτι κακῶς ἀπολοῦνται, ἀντεμηχανήσαντο τῆς σαρκὸς τὴν κατασκευὴν δεσμὸν μέγιστον ταῖς ψυχαῖς· ὥστε δῆλον κατὰ τὸν αὐτοῦ λόγον, ἕως ἂν ἐκεῖνοι τὴν σάρκα χορηγήσωσιν, ἕως δὴ τούτου αἱ ψυχαὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἐνσχεθήσονται.* Die Seelen ſind zwar durch die das Lichtreich angreifende feindliche Gewalt des Archon geraubt und mit der Materie vermiſcht worden, aber die ſie hinabziehende, und in die Materie immer tiefer verſenkende Gewalt wird auch wieder in ſie ſelbſt gelegt, und der von dem Fürſten der Finſterniß gebildete irdiſche Menſchenleib wird der mächtige Reiz und Zauber, der ſie hier unten feſthält, und nicht frei werden läßt. Wird aber das leibliche Leben aus dem Geſichtspunct eines die Seelen anziehenden und feſſelnden Zaubers betrachtet, ſo iſt es ganz conſequent, dieſen Geſichtspunct auch auf die Fortpflanzung des leiblichen Lebens durch Zeugung überzutragen. Die Fortpflanzung durch Zeugung iſt dem leiblichen Leben eigenthümlich, ſie ſcheint daher, wie dieſes ſelbſt, nur den Zwek haben zu können, die Seele, wenn ſie im Begriff iſt, aus dem bisher von ihr bewohnten Leib zu entfliehen, aufs neue feſtzuhalten und ihr einen neuen Kerker zu bereiten. Ebendeswegen iſt, was der obige Mythus über die Entſtehung des erſten Menſchen meldet, nicht blos als ein zufälliger Nebenzug deſſelben an-

zuſehen. Wie das leibliche Leben durch Zeugung ſich fortpflanzt, ſo ſind die Dämonen, als Urheber des materiellen leiblichen Lebens, in die Dualität der Geſchlechter getheilt, und die Art und Weiſe, wie der erſte Menſch durch ſie ins Daſeyn kommt, beſtimmt typiſch das Naturgeſez, das in der ganzen Sphäre des leiblichen Lebens waltet [9]). Mit Recht bemerkt Neander S. 839. die Worte Mani's: *etiam nunc fieri videmus corporum formaticem naturam mali inde vires sumentem figurare*, ſcheinen wichtig als ein Wink, der auf das ſymboliſche Verſtändniß der ganzen Erzählung hinweiſe. Manes deutet in dieſen Worten auf eine ſich gleich bleibende Ordnung der Natur hin, die ſich bei der Erzeugung jedes einzelnen Menſchen immer aufs neue wiederholt, und es iſt demnach hier, wie es die Weiſe des Mythus iſt, das beharrliche Seyn der ihren Geſezen folgenden Natur als ein Act frei handelnder Weſen aufgefaßt, und typiſch an den Anfang des ſich entwikelnden Naturlebens geſtellt. In der angeführten Stelle iſt zwar der Ausdruk etwas unvollſtändig, doch, glaube ich, werden die Worte am richtigſten ſo genommen: Wie der Fürſt der Finſterniß alle geiſtigen Kräfte, die ſeine Genoßen beſaßen, und ihrem Erzeugniß mitgetheilt hatten, in ſich aufnahm, um es dem von ihm

9) Ebendaher kann der Trieb der Zeugung und Fortpflanzung als ein durchaus materieller und fleiſchlicher nur dämoniſchen Urſprungs ſeyn, wie Manes in den Acta c. 14. auf folgende Weiſe zeigt: *Cum quis vestrum carnalibus aliisque cibis fuerit satiatus, tunc ei concupiscentiae oboritur incitatio, et ita generandi filii fructus augetur, et non ex virtute aliqua, nec ex philosophia, nec ex alio ullo intellectu, sed ex sola ciborum satietate et libidine et fornicatione.* Betrachte man daher, *quomodo generentur hominum filii, invenietis non esse Dominum hominis creatorem — sed sola malitia talem eum protulit.*

erzeugten Wesen mitzutheilen, so verfährt überhaupt die Natur, oder die Hyle, das böse Princip. Wenn sie Leiber erzeugt, bildet sie ein Wesen, das von dem Erzeugenden die Kräfte desselben empfängt, und in sich aufnimmt. Das scheint mir sowohl aus den nachfolgenden Worten: *ita etiam ante dictus princeps etc.*, als auch aus den vorhergehenden: *erant partus iis, qui genuerant, similes*, klar zu erhellen. Daß der Erzeugte das vollkommene Ebenbild des Erzeugenden ist, ist der Hauptgedanke, und darauf kommt es auch hauptsächlich an, wenn der neu erzeugte Leib fort und fort derselbe Kerker der Seele seyn soll. Wenn daher der materielle Leib das Werk des Fürsten der Finsterniß ist, so kann die Manichäische Lehre auch die Erzeugung, die das materielle Leben fortpflanzt, nur als etwas Dämonisches betrachten. In dieser Eigenschaft, als Urheber der Zeugung, hat der Fürst der Finsterniß den Namen Saklas. So nennt ihn Augustin **De haeres. c. 46.** in einer die bisher entwikelten Ideen weiter bestätigenden Stelle: *Adam et Evam ex parentibus principibus fumi asserunt natos, cum pater eorum nomine Saclas sociorum suorum fetus omnium devorasset, et quidquid inde commixtum divinae substantiae ceperat, cum uxore concumbens in carne prolis tamquam tenacissimo vinculo colligasset.* Denselben Namen finden wir bei Theodoret **Fab. haer. c. 26.** und in den Anathematismen bei Cotelier in den **Patres Apost. Ed. II. V. I. S. 543.**, wo zugleich die dem Namen eigenthümliche Bedeutung angegeben ist: *Ἀναθεματίζω τὸν ληρώδη Μάνεντος μῦθον, ἐν ᾧ φησι μὴ ὅμοιον ἡμῖν διαπεπλάσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, τουτέστι τὸν Ἀδὰμ, ἀλλὰ ὑπὸ τοῦ Σακλᾶ, τοῦ τῆς πορνείας ἄρχοντος, καὶ τῆς Νεβρὼδ* [10]),

10) Die Nebrod erscheint hier als Gattin des Fürsten der Finsterniß, weil Nimrod, dessen weibliche Gestalt sie ist,

ἦν εἶναι τὴν ὕλην φησὶ, γενέσθαι τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὔαν· καὶ τὸν μὲν θηριόμορφον κτισθῆναι, τὴν δὲ ἄψυχον, καὶ τὴν μὲν Εὔαν ὑπὸ τῆς ἀρρενικῆς λεγομένης παρθένου μεταλαβεῖν ζωῆς, τὸν Ἀδὰμ δὲ ὑπὸ τῆς Εὔας ἀπαλλαγῆναι τῆς θηριότητος. Nach Epiphanius Haer. XXVI, 10. ſollen auch die von demſelben beſchriebenen Gnoſtiker den zweiten ihrer ſieben Archonten Saklas genannt haben, als ἄρχοντα τῆς πορνείας. Ohne Zweifel war der Name ſonſt gebräuchlich, und wurde deswegen erſt auf den Manichäiſchen Archon übergetragen [11].

3. Der Menſch iſt, wie wir geſehen haben, von dem Fürſten der Finſterniß erzeugt: ebendaher iſt er auch nach ſeinem Bilde geſchaffen. Die Stelle Gen. I. 26. 27. wandte Manes auf den Archon an, nach den Acta disp.

---

das Fleiſcheſſen eingeführt haben ſoll (ſ. oben S. 66). Sie iſt, wie Saklas, eine Perſonification der Materie.

11) Was der obige Manichäiſche Mythus von dem dämoniſchen Urſprung des erſten Menſchen ſagt, iſt in der Hauptſache ganz gleichlautend mit der Beſchuldigung der ſchändlichen Verbrechen, die die Manichäer des Mittelalters in ihren nächtlichen Zuſammenkünften begangen haben ſollten. S. Gesta Synodi Aurelian. a. 1017. in D'Achery Spicileg. T. I. S. 604. f. Manſi S. Conc. Coll. T. XIX. S. 376. Schmid Myſtic. des Mittelalt. S. 409. Gieſeler Lehrb. der K. G. II. 1. S. 327. Offenbar wurde dabei nur, was die Manichäiſche Lehre den Dämonen zuſchrieb, in der Volksſage auf die Bekenner dieſer Lehre ſelbſt übergetragen. Dieſelben Beſchuldigungen wurden auch ſchon den älteſten Chriſten gemacht. S. Tertull. Apolog. c. 7. Minuc. Fel. Octav. c. 9. Orig. Contra Cels. VI. c. 40. Alle dieſe Sagen ſind immer nur eine weitere Ausführung deſſen, was ſchon die Alten mit ihren Θυέστεια δεῖπνα und Οἰδιποδεῖοι μίξεις (ſ. Athenag. Apol. c. 4.) als den Inbegriff alles Schändlichen und Ruchloſen, aller Werke der Finſterniß, bezeichnen wollten.

Arch. c. 10.: *Περὶ δὲ τοῦ Ἀδὰμ, πῶς ἐκτίσθη, λέγει οὕτως· ὅτι ὁ εἰπὼν, δεῦτε, καὶ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, καὶ καθ' ὁμοίωσιν, ἣ καθ' ἣν εἴδομεν μορφὴν, ἀρχών ἐστιν, ὁ εἰπὼν τοῖς ἑτέροις ἄρχουσιν, ὅτι δεῦτε, δότε μοὶ ἐκ τοῦ φωτὸς, οὗ ἐλάβομεν, καὶ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατὰ τὴν ἡμετέραν τῶν ἀρχόντων μορφὴν, καθ' ἣν εἴδομεν, ὃ ἐστὶ πρῶτος ἄνθρωπος, καὶ οὕτως ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον.* Vgl. Epiphan. **Haer. LXVI, 76.:** *Φησὶ δὲ ὁ αὐτὸς Μάνης εἶναι ἡμᾶς μορφὰς ἀρχόντων, καὶ ὑπὸ τῶν ἀρχόντων γεγονότας.* Ebenso bildete nach Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch jeder der Archonten ein *μίμημα* seiner eigenen Gestalt, und dieses *πλάσμα* wurde Adam. Auf der andern Seite sollte aber Adam auch wieder das Bild des Urmenschen an sich tragen. Auch dies wird in den so eben genannten Acten gesagt **c. 7.:** *κατεσκεύασε τὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ τὴν ἰδέαν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου ἐκείνου, καὶ ἔδησε τὴν ψυχὴν ἐν αὐτῷ.* Dieselbe Vorstellung drükte Manes selbst in der **Epist. fund.** nach dem aus Augustin angeführten Fragmente aus. *Quid vobis videtur,* läßt Manes den Fürsten der Finsterniß zu seinen Genoßen sagen, *maximum hoc lumen, quod oritur? Intuemini, quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates.* Sie sollen ihm ihre Lichttheile überlassen: *sic quippe illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam:* — so wurde der erste Mensch gebildet. Daß dieser Große, der in glänzender Lichtgestalt erschien, der Urmensch war, leidet wohl keinen Zweifel, unter dem *maximum lumen* aber will Mosheim S. 804. den *spiritus vivens* verstehen in dem Moment, als dieser den Kampf erneuerte. Der Zusammenhang gestattet aber nicht wohl, hier zwei verschiedene Subjecte anzunehmen. Den Worten: *maximum lumen, quod oritur,* entsprechen genau die nach-

folgenden: *magnus ille, qui gloriosus apparuit*, und es ist hier von dem ersten Erscheinen des Lichtes die Rede. Es kann daher wohl nur an die in glanzvollem Lichte erschienene Riesengestalt des Urmenschen gedacht werden, und Adam ist demnach sowohl nach dem Bilde des Urmenschen, als auch nach dem Bilde des Archon geschaffen. Beide Vorstellungen scheinen in der zuerst angeführten Stelle der Acten neben einander gestellt zu seyn. Der Archon will mit seinen Dämonen den Menschen bilden *κατὰ τὴν ἡμετέραν τῶν ἀρχόντων μορφὴν*, es wird aber noch hinzugefügt *καθ' ἣν εἴδομεν, ὅ ἐστι πρῶτος ἄνθρωπος*. Es muß daher wohl vor *καθ' ἣν* noch eine Verbindungspartikel supplirt werden, wie auch Gieseler Theol. Stud. und Krit. I, 3. S. 613. annimmt, und der lateinischen Text der Acten anzunehmen berechtigt: *secundum nostram, qui principes sumus, formam, et secundum eam, quam vidimus.* Die zweite Vorstellung, die den Menschen nach dem Bilde des Urmenschen geschaffen werden läßt, findet sich aber auch mit der Modification, das Bild nach welchem er geschaffen wurde, sey in der Sonne erschienen. So gibt Alexander von Lycopolis die Manichäische Lehre von der Schöpfung des Menschen an c. 4.: *Καὶ εἰκόνα ἐν ἡλίῳ ἑωρᾶσθαι τοιαύτην, οἷόν ἐστι τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος, καὶ ἀντιφιλοτιμήσασθαι τὴν ὕλην ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς — ἔχοντα καὶ αὐτόν τι τῆς ψυχῆς.* Vieles trage die Gestalt zu dem Vorzug des Menschen vor den übrigen Geschöpfen bei, *ὑπάρχειν γὰρ αὐτὸν θείας δυνάμεως εἰκόνα.* C. 23., wo Alexander in seiner Widerlegung auf dieselbe Vorstellung zurükkommt, erklärt er es für eine allen Glauben übersteigende Unwahrscheinlichkeit, *κατὰ τὴν ὀφθεῖσαν ἐν ἡλίῳ εἰκόνα τῆς ὕλης τὸν ἄνθρωπον δημιούργημα εἶναι. Καὶ γὰρ εἰκόνες εἴδωλά εἰσιν τῶν ἀρχετύπων· εἰ δ' ἡλίῳ τὴν εἰκόνα καταλείπουσιν, ποῦ τὸ παράδειγμα, πρὸς ὅπερ ἡ εἰκὼν αὐτοῖς ἀνα-*

πέπλασται; Den Menſchen ſelbſt werden ſie doch nicht für den Menſchen an ſich halten, aber auch die göttliche Kraft könne das Urbild des Menſchen nicht geweſen ſeyn. Denn dieſe laſſen ſie ja mit der Materie ſich vermiſchen, in der Sonne aber, ſagen ſie, ſey das Bild geſehen worden, und die Sonne entſtund nach ihnen aus der mit der Materie nachher vorgenommenen Ausſcheidung, eben ſo wenig könne das demiurgiſche Princip es geweſen ſeyn, denn dieſes ſey ja, wie ſie ſagen, zur Rettung der göttlichen Kraft herabgeſendet worden, und auf die Sonne müſſe es doch nach ihnen bezogen werden, da ja, nachdem es gekommen, die Folge hievon war, daß die Sonne und der Mond von der Materie ausgeſchieden wurden. Es bleibt in dieſer Stelle manches dunkel [12]), klar aber iſt darin der Gegen-

12) Ich muß geſtehen, daß ich die Argumentationsweiſe Alexanders in der obigen Stelle nicht ganz verſtehe. Der Hauptſaz iſt: Wenn die εἰκὼν der Menſchen in die Sonne geſezt werde, ſo müſſe auch erklärt werden, wo das Urbild dieſes Bildes ſey. Der wirkliche Menſch könne das Urbild jener εἰκὼν nicht ſeyn. Soweit iſt alles klar, wenn aber Alexander fortfährt, auch in die δύναμις θεία könne das Urbild der εἰκὼν in der Sonne nicht geſezt werden, ſo ſieht man ſchon davon keinen befriedigenden Grund ein. Entſtund auch die Sonne erſt nachher aus der διάκρισις πρὸς τὴν ὕλην, ſo könnte ja vermittelſt dieſer διάκρισις das Urbild aus der θεία δύναμις in die Sonne übergegangen ſeyn. Noch weniger aber begreift man, warum es auch nicht von der δημιουργικὴ αἰτία ſoll abgeleitet werden können, da doch Alexander ſelbſt hinzuſezt: καὶ πρὸς ἥλιόν κατ' αὐτοὺς πάντως γε ταύτην τακτέον. Gieſeler bemerkt a. a. O. S. 613., es ſey hier offenbar eine Negation zu ergänzen. Dagegen iſt aber entſchieden das unmittelbar Folgende, die δημιουργικὴ αἰτία habe die Sonne von der Materie ausgeſondert, ſie bezog ſich demnach auf die Sonne. Es iſt wohl eine vergebliche Mühe,

ſaz enthalten, welchen Alexander unmittelbar darauf wiederholt mit den Worten ausdrükt: *Ἐν ἡλίῳ τὴν εἰκόνα ἑωρᾶσθαι λέγουσιν· πεποίηκε δὲ ἡ ὕλη φασὶν τὸν ἄνθρωπον.* Wir haben demnach hier drei Vorſtellungen, die mit einander zu vereinigen ſind: der Menſch iſt nach dem Bilde des Archon geſchaffen, aber auch nach dem Bilde des Urmenſchen, und das Bild des leztern hat ſeinen Siz in der Sonne. Daß das Bild des Archon auch wieder das Bild des Urmenſchen ſeyn ſoll, kann am meiſten befremden, es iſt aber doch ſchon in der bisherigen Darſtellung einiges enthalten, das zur Ausgleichung dieſer beiden Vorſtellungen dienen kann. Wir haben ſchon früher geſehen, daß ſich Manes den Fürſten der Finſterniß in menſchenähnlicher Geſtalt dachte, und wenn es auf der einen Seite die Dämonen ſind, deren Leiber am Himmelsfirmament angeheftet und ausgeſpannt erſcheinen, ſo ſind es auf der andern auch wieder

---

mehr Zuſammenhang in die Stelle bringen zu wollen. Es ſcheint hier der Argumentation Alexanders, von deſſen Scharfſinn wir uns auch nach dem übrigen Inhalt ſeiner Schrift keine ſehr hohe Vorſtellung machen können, an Bündigkeit zu fehlen. Er will ſagen, das Urbild könne weder von der *θεία δύναμις* noch von der *δημιουργικὴ αἰτία* abgeleitet werden, jene ſey nur zur Vermiſchung mit der *ὕλη*, dieſe zur Rettung jener beſtimmt geweſen, warum nun aber nicht gleichwohl die eine oder die andere die Quelle des Urbilds und ſomit der *εἰκὼν* in der Sonne ſeyn konnte, hat Alexander nicht motivirt. Was er in den beiden Sätzen: *ἐν ἡλίῳ δε — καὶ πρὸς ἥλιον* — ſcheinbar zur Begründung ſeiner Argumentation hinzuſezt, ſoll wohl nur den Gedanken ausdrücken: ein weiterer Fall laſſe ſich gar nicht denken, da nur dieſe beiden Kräfte in einem näheren Verhältniß zur Sonne ſtehen. Sie müßten alſo eigentlich, was Alexander ſich nicht will denken können, das *παράδειγμα* oder *ἀρχέτυπον* der *εἰκὼν* enthalten.

die Glieder Gottes, die man hier überwältigt sieht. Gewiß dürfen wir auch schon darin eine tiefere Bedeutung finden, daß Manes die erste aus Gott zum Kampfe gegen das Reich der Finsterniß hervorgegangene Emanation gerade den Urmenschen nannte. Es liegt schon dabei der Gedanke zu Grunde, daß die menschliche Gestalt es ist, in welcher sich das Göttliche und das Dämonische, das gute und das böse Princip, begegnen und sich wie in einem Mittlern ausgleichen. Wie das Reich der Finsterniß, indem es sich von Stufe zu Stufe, von einer Region zur andern, immer höher hebt, zulezt in seinem menschlich gestalteten Beherrscher seinen höchsten Gipfel erreicht, so will sich auch das ihm entgegenstehende Lichtreich in menschlicher Form gleichsam verkörpern. Der Urmensch wird die aus Gott emanirende göttliche Kraft genannt, sofern in ihr schon die Bestimmung und Neigung gedacht ist, sich mit der Materie zu vermischen, und mit dem Reiche der Finsterniß in Eine concrete aus heterogenen Elementen bestehende Form zusammenzufließen. Die menschliche Form ist nach dieser Ansicht zwar die edelste und vollkommenste, das Universum selbst stellt sich am würdigsten in ihr in concreter Anschauung dar, aber auch sie gehört in das Reich der endlichen und beschränkten Formen, sie bildet den Uebergang in die materielle Welt, weil keine concrete Form ohne die Materie gedacht werden kann, die durch sie geformt und begrenzt wird. Ist die Materie, wie Manes sie nahm, das Dämonische, so liegt auch schon in der Form, da Form und Materie correlate Begriffe sind, die endliche Welt, in welcher das Bestimmungslose der Materie ein Bestimmtes werden muß, die Welt der materiellen Formen ist, ein gewißer dämonischer Zug zur Materie. Die an sich farb- und körperlose Idee kann in der endlichen Welt, an welche die menschliche Anschauungsweise gebunden ist, nur in bestimmter Form und Gestalt erscheinen, und der göttliche Urmensch nimmt,

ſobald er durch die geöffnete Pforte (τῆς θύρας πρῶτον ἀνοιγείσης Tit. III. Vorr.) die erſte Schwelle der Sinnenwelt betritt, dieſelbe Geſtalt an, die ſein Gegner, der Beherrſcher der Materie, an ſich trägt. Dabei dürfen wir uns nur daran wieder erinnern, daß die Manichäer in Hinſicht der Idee der Gottheit alles Anthropomorphiſche verwarfen [13]) und von dem reinen Urlicht, in das ſie das Weſen der Gottheit ſezten, eine Beſchreibung machten, die den Con-

13) Daher wollten ſie nichts davon wiſſen, daß der Menſch nach dem Bilde Gottes geſchaffen ſey. *Illam maxime quaestionem solent Manichaei loquaciter agitare et insultare nobis, quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem Dei. Attendunt enim figuram corporis nostri et infeliciter quaerunt, utrum habeat Deus nares, et dentes et barbam et membra etiam interiora, et cetera, quae in nobis sunt necessaria. In Deo autem talia ridiculum est, immo impium, credere, et ideo negant, hominem factum esse ad imaginem et similitudinem.* Auguſt. De Genesi contra Manich. I, 27. Um ſo mehr konnten ſie daher die Geſtalt des Urmenſchen von der Gottheit trennen. In den Acta c. 14. beſtreitet Manes dieſelbe Vorſtellung mit folgendem Grunde: *Quomodo omnes, qui eo (Deo) generati sumus, similes ei sumus? Immo vero e contrario plurimae nobis sunt formae, diversi vultus ferentes effigiem. — Quod si non sumus similes in signaculo, sed est in nobis differentia, quomodo non probatur principum nos et materiae esse facturam: secundum enim ipsorum formam et similitudinem et imaginem etiam nos existimus formae diversae.* Es ſcheint demnach eine tiefere Bedeutung zu haben, daß dem Archon ſtets mithandelnde Dämonen beigegeben ſind. Die Materie, als das alle Formen in ſich aufnehmende Subſtrat, und als das der Form erſt ihre Realität gebende Princip iſt der göttlichen Einheit gegenüber auch das Princip der Vielheit und der Differenz.

Contraſt der concreten Form mit der über jede Form erhabenen Idee recht abſichtlich hervorheben ſollte. Iſt der angegebene Geſichtspunct der richtige, ſo iſt eben damit die eigene Vorſtellung erklärt, daß das Bild, nach welchem der erſte Menſch geſchaffen wurde, eben ſowohl das Bild des Archon als des Urmenſchen iſt. Daß aber das leztere, wie Alexander von Lycopolis behauptet, in der Sonne ſeinen Siz hatte, in dieſer ſichtbar war, als der Archon den Menſchen bildete, iſt eine Modification, deren Erklärung nicht ſehr ſchwierig zu ſeyn ſcheint. Als nemlich der demiurgiſche Geiſt, ſobald der Urmenſch unterlag, die reineren Theile des mit der Materie vermiſchten Lichts von den unreineren ſonderte, ſammelte er, was das Weſen des Urmenſchen noch am reinſten darſtellte, in der Sonne. Wir müſſen uns auch hier die Thätigkeit des demiurgiſchen Geiſtes und die Thätigkeit des Archon in gegenſeitiger Beziehung denken: wie der Archon die geraubten Lichtelemente, um ſie feſtzuhalten, in dem von ihm gebildeten Menſchen concentrirte, ſo concentrirte auch der demiurgiſche Geiſt, was von dem reinen Licht des Urmenſchen noch zu retten war, in der Sonne: daher war es die Sonne, die das eigentliche Weſen des Urmenſchen noch in ſich darſtellte, und dem Archon das Bild zur Anſchauung brachte, nach welchem er den Menſchen bildete. Wiefern dieſe aus der Sonne herableuchtende Lichtgeſtalt des Urmenſchen auch mit Chriſtus identiſch war, wollen wir hier noch dahingeſtellt ſeyn laſſen, von ſelbſt aber wird ſich uns, wenn wir das bisher Erörterte zuſammennehmen, hieraus das Verſtändniß der Worte ergeben, mit welchen das obige Fragment der Epist. fund. ſchließt: *in eadem*, nemlich in der Gatten des Archon, ſofern der Archon in ihren Schooß alle Keime des werdenden Menſchen niederlegte, *construebantur et contexebantur omnium imagines, coelestium ac terrenarum virtutum, ut pleni videlicet*

orbis id, quod formabatur, similitudinem obtineret. Der Mensch sollte zu einem Mikrokosmus gebildet werden, alle himmlischen und irdischen Kräfte, alles, was die Welt in ihrem ganzen Umfange im Guten und Bösen in sich begreift, in einem Abbilde, als eine Welt im Kleinen, in sich darstellen. Hiemit vollendet sich die Manichäische Weltconstruction. So unendlich weit die Extreme auseinander liegen, die hier in Einem Mittelpuncte zusammentreffen sollen, so eng schließt sich das Ganze ab, so heterogen die Elemente sind, so festverbunden erscheinen sie jezt, und so vieles die weite Sphäre in sich begreift, so fehlt doch von allem im Bilde nichts. Das Band aber, durch welches die einen so scharfen Gegensaz bildenden, sich gegenseitig ausschließenden Elemente zuerst so vereinigt wurden, daß sie eine bleibende Form gewinnen konnten, ist die menschliche Gestalt, die dem Fürsten der Finsterniß ebenso eigenthümlich ist, wie dem aus dem Lichtreich stammenden Urmenschen. Wie durch die Vermischung beider sich das Weltall zum Riesenleib gestaltete, in welchem die göttliche Weltseele von den Mächten der Finsterniß gehalten wird, so ist es in der weitern Entwiklung des kosmischen Organismus der Mensch, in welchem die Vereinigung der beiden heterogenen Elemente um so intensiver wurde, je mehr die Sphäre derselben an Extension verlor. So feindlich und schroff der ursprüngliche Gegensaz ist, so innig haben sie sich nun gegenseitig durchdrungen, und der menschliche Leib ist der kräftigste Zauber, das mächtigste Band (*δεσμὸς μέγιστος* Titus von Bostra I, 29.), für die Lichtseele. Indem auf diese Weise Manes die ganze Weltentwiklung aus dem Gesichtspunct einer immer größern Zusammenziehung und innigern Vereinigung eines ursprünglichen Gegensazes auffaßte, stellte sich ihm von selbst der Mensch, das äußerste Glied der ganzen Reihe, als der Punct, in welchem von beiden Seiten alle Strahlen zusammenlaufen, als Mikrokosmus dar. Eben dieß

ſcheint auch der in den Acta c. 8. ausgeſprochene (übrigens in dieſer Stelle ganz iſolirt ſtehende) Saz zu ſagen: *τὸ γὰρ σῶμα τοῦτο κόσμος καλεῖται πρὸς τὸν μέγαν κόσμον.*

So auffallend die meiſten Säze der Manichäiſchen Lehre von der Entſtehung und Natur des Menſchen lauten, ſo erhält doch alles ſogleich ein anderes Ausſehen, ſobald wir nicht vergeſſen, daß Manes das Reich der Finſterniß immer wieder mit der Materie in Einem Begriff aufgehen ließ. Was er lehrt, iſt im Weſentlichen nichts anderes, als was ſchon die älteſte Anſicht des Orients über das Verhältniß des Geiſtes und der Materie war. Die Materie iſt ein von dem Geiſte weſentlich verſchiedenes Princip. Die Gottheit kann daher, als reiner Geiſt, in keine unmittelbare Berührung mit der Materie kommen. Wo dieſe dualiſtiſche, auf den Gegenſaz von Geiſt und Materie zurükgehende Weltanſicht ſich ausſpricht, kann Gott wie an der Schöpfung der Welt, ſo auch an der Bildung des Menſchen nur ein beſchränkter Antheil zugeſchrieben werden. Auch bei Plato iſt daher, nach der im Timäus dargelegten Anſicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt, der höchſte Gott Weltſchöpfer, nur ſofern er das Göttliche im Menſchen, die Seele, mittheilt, den Göttern aber, die zwiſchen Gott und der Materie auf derſelben untergeordneten und vermittelnden Stufe ſtehen, die bei den Gnoſtikern der Demiurg einnimmt, überläßt er es, *ἀθανάτῳ θνητὸν προσφαίνειν.* Tim. S. 44. Aus eben dieſem Grunde konnte der platoniſirende, überall den ſtrengen Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie, oder Vernunft und Sinnlichkeit, feſthaltende Alexandriner Philo in der Stelle Gen. I, 26, 27., ſo wenig als Manes, Worte der Gottheit anerkennen. Er findet es (De profugis Ed. Mang. Vol. I. S. 556.) ſehr bemerkenswerth, daß Moſes in ſeinem Philoſophem über die Weltſchöpfung zwar alles andere von Gott geſchaffen werden läßt, beim Menſchen aber ſo ſpricht, wie wenn Gott noch andere als Gehülfen bei ſei-

ner Bildung gehabt hätte. Der Pluralis ποιήσωμεν zeige ja eine Mehrheit an. „Es unterredet sich nemlich der Vater des All mit seinen Kräften, welchen er den sterblichen Theil unserer Seele zu bilden überließ, indem sie dabei seine Kunst nachahmten, während er selbst das Vernünftige in uns bildete, weil er für recht hielt, daß von dem Herrscher das Herrschende in der Seele, das Dienende aber von den Dienern gebildet werde. Er bediente sich aber dazu seiner Kräfte nicht blos des Gesagten wegen, sondern auch weil die Seele des Menschen allein Vorstellungen des Bösen und Guten in sich aufnehmen und den einen oder andern folgen sollte. Er hielt es daher für nothwendig, die Entstehung des Bösen andern Weltschöpfern zuzutheilen, sich aber allein die des Guten vorzubehalten. Deßwegen heißt es auch gleich nachher, wie von Einem, Gott schuf den Menschen. Der Schöpfer nemlich des wahrhaften Menschen, welcher der reinste Geist ist, ist nur Gott, der gewöhnliche, mit Sinnlichkeit gemischte Mensch aber ist von der Mehrheit geschaffen." Vgl. **De mundi opific.** S. 17.: „Der Mensch gehört der gemischten Natur an, da er Entgegengesetztes in sich zuläßt, Verstand und Unverstand, Besonnenheit und Leidenschaftlichkeit, Tapferkeit und Feigheit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, und überhaupt Gutes und Böses, Schönes und Häßliches, Tugend und Laster. Deswegen kam es nur Gott, dem Vater des All, ganz besonders zu, das Gute an ihm allein zu schaffen, wegen seiner Verwandtschaft mit ihm, das Indifferente war ihm wenigstens nicht fremd, weil es an der ihm verhaßten Schlechtigkeit keinen Theil hat, das Gemischte aber kam ihm theils zu, theils nicht zu, es kam ihm zu wegen der damit vermischten bessern Ideen, nicht zu kam es ihm wegen des Entgegengesezten und Schlechten. Darum heißt es blos bei der Schöpfung des Menschen in der Mehrheit: „lasset uns einen Menschen machen", um damit anzuzeigen, daß Gott an-

dere als Gehülfen dazu genommen, damit Gott, der Allherrscher, allein als Urheber der untadelhaften Gesinnungen und Handlungen des vollkommenen Menschen angesehen werde, der entgegengesezten aber andere der Untergeordneten. *Ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις· κακὸν δὲ ἡ κακία καὶ ἡ κατὰ κακίαν ἐνέργεια.*“ Diese Platonisch-philonischen Ideen können uns den besten Begriff davon geben, wie sich aus dem einfachen Gegensaz von Geist und Materie die Manichäische Lehre von der Schöpfung entwickeln mochte. Die untergeordneten Kräfte, die das von Gott, dem Urheber des Geistigen, nicht Geschaffene hervorbringen, also das Sinnliche und Materielle, sind auch schon bei Philo die Urheber des Bösen. Es wurde zur Vollendung des Gegensazes nur noch erfordert, sie mit der Materie so zusammenzudenken, daß sie nicht mehr mitwirkende Kräfte der Gottheit (*δυνάμεις σύνεργοι*), wie sie Philo nennt, sind, sondern nur die in der Materie wirkende, der Gottheit entgegengesezte, Kraft bezeichnen. Halten wir den Begriff der Materie im Gegensaz gegen den Geist bei Manes gehörig fest, so kann uns der Fürst der Finsterniß, auch sofern er Schöpfer des Menschen ist, nur als Personification der Materie gelten. Ebendamit ist aber auch der ganze Manichäische Mythus über die Schöpfung des Menschen in dem genetischen Keim, aus welchem er sich entwickelte, aufgefaßt. Denn daran kann doch wohl nach der gegebenen Entwiklung nicht gezweifelt werden, daß die Form, in welcher die Manichäische Lehre namentlich in dem Augustinischen Fragment aus der Epist. fund. dargelegt ist, nur als mythische Einkleidung anzusehen ist.

Obgleich die dem Manichäismus zu Grunde liegende Ansicht von dem Verhältniß des Geistes und der Materie seit alter Zeit im Orient einheimisch war, und aus dieser Quelle erst zu den Griechen gekommen ist, so ist doch hier der Punct, wo die Manichäische Lehre von der Zoroastri-

schen sich entschieden trennt. Denn wie nach der leztern das Reich des Ahriman nicht geradezu die Materie ist, so ist auch der Mensch nicht das Geschöpf Ahrimans, und die geschlechtliche Fortpflanzung des leiblichen Lebens wird im Zendaveſta keineswegs als dämonische Erfindung, wie von Manes, betrachtet. Es hängt dies jedoch mit einer tiefer eingreifenden Differenz der beiden Lehrbegriffe zusammen, von welcher noch an einem andern Orte die Rede seyn wird. Zwischen den gnostischen Systemen und dem Manichäischen macht auch hier den Hauptunterschied der gnostische Demiurg, der, wie von Anfang an als vermittelndes Princip zwischen Gott und die Materie gestellt, darum auch der Schöpfer des Menschen ist. Die Gnostiker schlossen sich in dieser Beziehung ganz nahe an die Platonisch-philonische Ansicht an. Wie es unter den einzelnen Gnostikern in der Lehre von der Weltschöpfung Basilides war, mit welchem Manes am meisten zusammenstimmte, so war es in der Lehre von der Bildung des Menschen Saturnin, der dieselbe auf ähnliche Weise wie Manes darstellte [14]).

---

14) Man vgl. Iren. Contra haer. I. 24. Epiph. Haeres. XXIII, 1. Die von dem unbekannten Vater geschaffenen Engel waren von der höchsten Kraft sehr entfernt. Sieben derselben haben die Welt geschaffen. Jeder derselben erhielt zwar seinen bestimmten Antheil an der Welt, sie vereinigten sich aber zur gemeinschaftlichen Bildung des Menschen nach dem Bilde des von oben zu ihnen herabgefallenen Lichts. Da sie es aber in seiner blos momentanen Erscheinung nicht festhalten konnten, wollten sie ein Bild desselben entwerfen, und bildeten daher den Menschen aus heftiger Begierde nach dem von oben herab ihnen erschienenen und plözlich wiederum entschwundenen Lichte. Saturnin benüzte gleichfalls für seine Vorstellung die Stelle Gen. I, 26.: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, mit Weglassung des dazu nicht passenden Wortes ἡμετέραν. Als der Mensch gebildet war, wa

Wie die Schöpfung des Menschen mit der Schöpfung der Welt in engem Zusammenhang steht, so scheint in die=

---

ren die Engel zu schwach, ihr Werk zu vollenden, der Mensch lag auf dem Boden, und krümmte sich wie ein kriechender Wurm, unvermögend, sich aufzurichten und irgend etwas zu thun, bis der höchste Herrscher ihn erblickend und seiner sich erbarmend, weil er sein eigenes Bild war, ihm einen Lichtfunken seiner Kraft zusandte, durch welchen er den Menschen aufrichtete und belebte. Dieser Lichtfunken ist die Seele des Menschen. So stellte Saturnin die Menschenschöpfung ziemlich übereinstimmend mit Manes, obgleich auch wieder abweichend von ihm, dar. Auch nach Manes soll (s. oben S. 138.) der Mensch ursprünglich thierähnlich gewesen seyn. Doch kann dies nach dem Manichäischen Mythus S. 118. f. nicht von einem so mangelhaften Zustand, wie Saturnin annahm, verstanden werden. Es ist wohl nur auf den Zusammenhang des Menschen mit der Thierwelt und auf das Successive seiner Entwiklung zu beziehen. Was von der Eva gesagt ist, scheint dasselbe, was Saturnin vom ersten Menschen sagte. Daß sie ἄψυχος war, ist wohl mit Mosheim S. 809. daraus zu erklären, daß die Dämonen die ganze geraubte Lichtmasse schon dem Adam mitgetheilt hatten. Es scheint mir jedoch zweifelhaft, ob, was bei Theodoret und in den Anathematismen von der Schöpfung Adams und der Eva gesagt ist, für ächt manichäisch gehalten werden darf. Daß die Lichttochter, die nach Theodoret Joel genannt wurde, der von den Dämonen gebildeten Eva Licht und Leben mittheilte, scheint, wie noch anderes, in das Manichäische System nicht recht zu passen. Auch die Lehre der Ophiten enthielt einige übereinstimmende Züge. Jaldabaoth, der Demiurg, theilte dem von seinen sechs Engeln gebildeten Menschen, der anfangs ohne Seele auf der Erde kroch, den Lebensgeist mit, entblößte sich aber dadurch selbst des göttlichen Lichts. So concentrirte sich das Licht der ganzen Schöpfung in dem Menschen, der nicht das Bild Jaldabaoths, sondern das Bild des höchsten Menschen, des ewigen Gottes selbst, darstellte. Ne=

ſelbe Entwiklungsreihe auch noch der Fall des Menſchen zu gehören, ja mit dieſem erſt die Manichäiſche Schöpfungsgeſchichte ſich zu ſchließen. Schwierig aber iſt es, ſich hierüber eine beſtimmtere Vorſtellung zu bilden, es fehlt an genaueren Angaben, und zweifelhaft bleibt beſonders, was Manes von ſeinem Syſtem aus darüber lehrte, und was er etwa blos aus Veranlaſſung der Moſaiſchen Erzählung in daſſelbe aufnahm. Unter den verſchiedenen Angaben, die wir über die Manichäiſche Lehre von dem Fall des erſten Menſchen vergleichen können, ſcheint mir folgende

---

ander Gnoſt. Syſt. S. 235. f. Das Bemerkenswertheſte bey der Vergleichung der gnoſtiſchen und manichäiſchen Vorſtellungen von der Schöpfung des Menſchen ſcheint mir immer dies zu ſeyn, daß, wie in den gnoſtiſchen Syſtemen der Demiurg nur der Durchgangspunct für das in den Menſchen übergehende Lichtprincip iſt, ſo auch Manes daſſelbe von ſeinen Dämonen und dem Fürſten derſelben lehrte, worin die Superiorität des Menſchen über dieſe Vorſteher der materiellen Welt, von welchen er nur den Leib als Vehikel des Geiſtes erhält, ſehr klar ausgeſprochen iſt. Durch dieſe Vermittlung ſollte der Menſch das lichte Princip ſeiner Natur erhalten, weil er als einzelnes geſchaffenes Weſen durch den allgemeinen kosmiſchen Zuſammenhang bedingt iſt, aber nur in ihm iſt auch der Punct, in welchem der von Stufe zu Stufe herabſteigende, die verſchiedenen Formen des materiellen Lebens durchlaufende Geiſt ſich zuerſt wieder fixirt und zur Rükkehr nach oben zurükwendet. Es iſt daher auch für den zoroaſtriſchen Ahriman ſehr bezeichnend und den gnoſtiſchen und manichäiſchen Vorſtellungen von dem Verhältniß des Menſchen zum Demiurg und Archon ganz entſprechend, daß derſelbe in ſeinem Kampfe mit Ormuzd über nichts ſoſehr erbebt, als über den Anblick des reinen Menſchen (Zendav. Th. III. S. 61.), Zoroaſters insbeſondere (Th. II. S. 375.). So erſchrikt der Demiurg vor dem Menſchen, der doch ſein eigenes Gebilde iſt, in der Ahnung des Höhern in ihm (Neander Gnoſt. Syſt. S. 236.).

Stelle am sicherſten den Geſichtspunct zu bezeichnen, aus welchem Manes denſelben in ſeinem Syſteme betrachtet wiſſen wollte: *Talis apud vos*, hält Auguſtin **De moribus Manich. c. 19.** den Manichäern entgegen, *opinio de Adam et Eva: longa fabula est, sed ex ea id attingam, quod in praesentia satis est. Adam dicitis sic a parentibus suis genitum, abortivis illis principibus tenebrarum, ut maximam partem lucis haberet in anima et perexiguam gentis adversae. Qui cum sancte viveret propter exsuperantem copiam boni, commixtam tamen in eo fuisse adversam illam partem, ut ad concubitum declinaretur: ita eum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse posta sanctiorem.* Obgleich der Fürſt der Finſterniß alles Böſe ſeiner Natur dem von ihm gebildeten Menſchen eingepflanzt hatte, ſo hatte doch die göttliche Lichtnatur ſeiner Seele in ihm weit das Uebergewicht. Aus dem reinen Urquell der göttlichen Subſtanz ausgefloſſen, hatte die Seele Kraft genug, den Leib, in welchem ſie wohnte, ſo wie es ihre Beſtimmung war, nach ihrem Willen zu regieren. *Prima anima, quae a Deo luminis manavit, accepit fabricam istam corporis, ut eam freno suo regeret*, wie Manes ſelbſt ſagt in dem Schreiben an die Jungfrau Menoch, bey Auguſtin **Op. imperf. contra Iul. L. III. 172.** [15]). Auch Manes nahm daher an, daß der geſchaffene Menſch, je näher ſeinem Urſprung, um ſo mehr ſeiner eigentlichen Beſtimmung entſprach, und in einem Zuſtand von Vollkommenheit ſich befand, in welchem die Seele über den Leib, das obere Princip über das untere, das entſchiedene Uebergewicht hatte. Die Seele des erſten Menſchen hatte wegen ihres unmittelbaren Urſprungs aus der

15) Auguſtin bemerkt zwar gegen den Pelagianer Julian, der ſich auf dieſes Schreiben Mani's beruft, es ſey ihm ganz unbekannt, es kann aber dies nicht wohl als Beweis gegen ſeine Aechtheit gelten.

göttlichen Substanz eine Reinheit, die die Seelen der folgenden Menschen nicht mehr in demselben Grade hatten. *In illa ad Patricium epistola* [16]) *quasi de primo factam flore substantiae meliorem dicit (Manichaeus primam animam) secutis*, führt Julian an bei Aug. a. a. O. c. 186. Wäre aber der Mensch fortdauernd in diesem Zustande geblieben, so wäre die Absicht, die der Fürst der Finsterniß bey seiner Erschaffung hatte, vereitelt worden. Die reine Seele hätte sich im Tode aus dem Leibe wieder emporgeschwungen und der Gewalt des Dämon entrissen. War daher ursprünglich der menschliche Leib von dem Dämon gebildet worden, um die plözliche Rükkehr der Lichtseele in das Lichtreich zu verhindern, so mußte ein zweites Mittel gewählt werden, um sie bleibend in der materiellen Welt festzuhalten. Dieses Mittel sollte die geschlechtliche Fortpflanzung seyn, und wie der erste Mensch auf diesem Wege durch die Dämonen sein Daseyn erhielt, so mußte auch das von ihnen geschaffene menschliche Leben in die Dualität der Geschlechter sich theilen, und dem Naturgesez der geschlechtlichen Fortpflanzung unterworfen werden. Auch die Theilung des Einen Menschen in die Doppelheit des Geschlechts ist ein Werk der Dämonen, wie schon oben S. 115. gezeigt worden ist. Man vgl. auch Aug. **Contra Faust. XXIX, 2.** *Vos masculum et feminam non Dei, sed diaboli opera esse, praedicatis.* Es hat daher alle Wahrscheinlichkeit, daß in der Manichäischen Geschichte der ersten Menschen, die ja nach Augustin eine *longa fabula* war, indem Manes auch hier die verschiedenen einzelnen Momente der fortschreitenden Entwiklung genau unterschied und hervorhob, die Erschaffung des Weibs ein neuer Wendepunct war, und so kurz die Angabe ist, die wir hierüber in den **Acta disp. Arch. c. 10.** finden: *οὕτως ἔκτισε τὸν*

16) Ob, wie vermuthet worden ist, diese Ep. ad Patr. dieselbe ist mit der Ep. fund. ist zweifelhaft.

ἄνθρωπον, τὴν δὲ Εὔαν ὁμοίως ἔκτισαν, δόντες αὐτῇ ἐκ τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν πρὸς τὸ ἐξαπατῆσαι τὸν Ἀδὰμ, καὶ διὰ τούτων γέγονεν ἡ πλάσις τοῦ κόσμου, ἐκ τῆς τοῦ ἄρχοντος δημιουργίας, so läßt ſie ſich doch mit der zuerſt angeführten Stelle Auguſtins in einen ſehr erwünſchten Zuſammenhang bringen. Wie der menſchliche Leib der Köder war, der die Seele anzog und gefangen nahm, ſo folgte auf dieſen erſten Betrug der Dämonen ein zweiter durch die Erſchaffung des Weibes, der nur den Zwek hatte, in dem zuerſt geſchaffenen Menſchen die ſchlummernde Begierde zu weken und ihn zu verführen. Am beſten kann uns die Manichäiſche Vorſtellung erläutern, was Philo **De mundi opif. Ed. Mang. V. I. S. 36.** zur Erklärung des Falls des erſten Menſchen ſagt: „der erſte Menſch hatte zwar alle Vollkommenheiten, wie aber alles Geſchaffene wandelbar iſt, ging auch mit ihm bald eine Veränderung vor. Der Anfang aber des ſchuldbehafteten Lebens kam vom Weibe. Solange der Menſch allein war, glich er der geſchaffenen Welt und Gott, und drükte die Charactere beider Naturen in ſich aus, ſo weit es einem ſterblichen Organismus möglich iſt. Als aber auch das Weib geſchaffen war, und er die verwandte Geſtalt erblickte, freute er ſich des Anblicks, ebenſo ergriff auch das Weib eine freudige Empfindung, da kein anderes Weſen ähnlicher war. Da ſie ſich nun nahte, geſellte ſich auch Eros zu ihnen, und vereinigte ſie als die zwei getrennten Hälften eines Weſens, und pflanzte ihnen die Begierde ein, ſich zur Erzeugung eines gleichen Weſens zu verbinden. Dieſe Begierde aber erzeugte die körperliche Luſt, die der Anfang der Sünden und Uebertretungen iſt, wodurch ſie das ſterbliche und unglükliche Leben mit dem unſterblichen und glüklichen vertauſchten.“ So war auch nach Philo das Weib die Verführerin des erſten Menſchen, nur erſcheint, was Philo als natürliche Folge darſtellte, bei Manes als abſichtliche Veranſtaltung der Dämonen, die das Weib zur

Verführung des ersten Menschen erschufen. Das Wesen der ersten Sünde aber wird von beiden in dieselbe sinnliche Begierde gesezt. Die ἐπιθυμίαι, die die Dämonen in das Weib legten, πρὸς τὸ ἐξαπατῆσαι τὸν Ἀδὰμ, hatten die Folge, daß er, wie Augustin sagt, *ad concubitum declinaretur: ita eum lapsum esse, atque peccasse.* Diese erste Sünde mußte nach Mani's Ansicht in doppelter Beziehung sehr entscheidend und folgenreich seyn. Nicht nur hatte durch sie in dem Menschen, in welchem bisher die aus Gott ausgeflossene Lichtseele die Zügel der Herrschaft führte, der materielle sinnliche Trieb die Oberhand gewonnen, sondern es wurde nun dadurch auch der Anfang gemacht, die Seele in jedem neuen Wesen, in welchem der Mensch sein Geschlecht fortpflanzt, in einen neuen Kerker einzuschließen. Wie Leiber aus Leiber entstehen, so theilt sich auch jedem neu erzeugten Wesen ein Theil der göttlichen Lichtsubstanz mit. *Sicut animae gignuntur ab animabus*, schreibt Manes an die Jungfrau Menoch bey Aug. **Op. imperf. contra Iul. III, 172.**, *ita figmentum corporis a corporis natura digeritur, — anima de anima, caro de carne.* Der Pelagianer Julianus machte es Augustin zum Vorwurf, den Manichäern hierin beizustimmen. *Cognoscis*, bemerkt Julian, der sich auf diesen Brief gegen Augustin beruft, *quomodo signatissime Manichaeus traducem confirmet animarum: — repetendo inculcat dogmatis sui esse proprium, traducem animarum putare, quod etiam per similitudinem generantium corporum approbare conatur.* (Vgl. **II, 178.**: *Impietatem, — qua credis, ita esse animarum traducem, in Tertulliani olim et Manichaei profanitate damnatam, sicut est corporis tradux*). Augustin selbst gibt **Contra duas epist. Pelag. IV, 4.** als Lehre der Manichäer an: *animam bonam, partem scilicet Dei, pro meritis inquinationis suae per cibos et potum, in quibus antea colligata est, venire in hominem, atque*

ita per concubitum etiam carnis vinculo colligari. Wie weit wir jedoch dem Manes gerade einen materiellen Traducianismus zuzuschreiben haben, hängt von der allgemeineren Frage ab: ob er mit der Lichtnatur der Seele und mit dem Wesen der Gottheit selbst den Begriff einer materiellen Lichtsubstanz verband. Sein Traducianismus bezeichnete zunächst nur das enge Zusammenseyn von Seele und Leib in Hinsicht der Fortpflanzung, und das Hauptmoment lag für sein System nur darin, daß sich mit der Fortpflanzung des leiblichen Lebens in der Succession der Geschlechter, die ursprünglich in dem ersten Menschen noch ungetheilte Eine Seele immer mehr individualisirte, in immer weiterem Umfange in die Materie vertheilte, aber dadurch auch auf eine Weise sich in ihr festsezte, die die Lostrennung aus ihr und die endliche Rükkehr unendlich erschwert und verzögert.

Ist dies die Bedeutung, die der Fall des ersten Menschen im Manichäischen System hatte, und wie mir scheint, allein haben konnte, so konnte die Mosaische Erzählung nur eine sehr untergeordnete Wichtigkeit für Manes und seine Anhänger haben. Nach der Ansicht, die Manes vom alten Testament hatte, ist nicht glaublich, daß er aus dem Inhalt der Genesis wesentliche Momente in die Construction seines Systems aufnahm. Ich kann daher diesem Theile der Neander'schen Darstellung nicht ganz beistimmen. „Den Mächten der Finsterniß mußte, wie Neander (S. 840.) sagt, alles darauf ankommen, daß es ihnen gelinge, die überlegene Lichtnatur des Menschen zu unterdrüken, und im Zustande der Bewußtlosigkeit zu erhalten. Sie luden den Menschen ein, von allen Bäumen des Paradieses zu essen, das heißt, alle irdische Lust zu genießen, nur wollten sie ihn davon zurükhalten, von dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen zu essen, das heißt, zum Bewußtseyn des Gegensazes zwischen Licht und Finsterniß, zwischen dem Göttlichen und Ungött-

lichen in seiner eigenen Natur und in der ganzen Welt zu gelangen. Aber ein Engel des Lichts oder vielleicht der Sonnengeist selbst, veranlaßte den Menschen das Gebot zu übertreten, das heißt, er führte ihn zu jenem Bewußtseyn, das die Mächte der Finsterniß ihm vorenthalten wollten, und sicherte ihm dadurch den Sieg über dieselben zu. — Da nun wieder das Lichtreich über die Mächte der Finsterniß gesiegt hatte, so wandten die leztern ein anderes Mittel an, um die zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangte Lichtnatur gefangen zu nehmen, und sie von der Verbindung mit ihrem Urquell loszureißen. Sie verleitete den ersten Menschen durch die ihm zugesellte Eva, sich dem fleischlichen Triebe hinzugeben, dadurch seiner Lichtnatur untreu zu werden, und sich zum Knecht einer fremden Gewalt zu machen. Davon war nun die Folge, daß die Seele, welche in ihrer ursprünglichen Kraft in das Lichtreich sich erheben sollte, durch die Fortpflanzung sich zertheilte, und von Neuem in materielle Körper gebannt wurde, daß die Mächte der Finsterniß das, was sie bei der Erzeugung des ersten Menschen gethan hatten, immerfort wiederholen konnten.“ Dieser Erfolg stimmt schon mit der Voraussezung nicht ganz gut zusammen, von welcher Neander gerade hier ausgeht, daß auch nach dem Manichäischen System die Mächte der Finsterniß unwillkührlich einem höheren Gesezе dienen, und sich selbst durch ihre Machinationen gegen das Lichtreich Verderben bereiten. Die Verherrlichung des Lichtreichs ist zwar allerdings das lezte Ende der ganzen Entwiklung, das die Dämonen nicht hintertreiben können, aber solange erst noch die jezige Weltordnung im Werden begriffen ist, gelingt soweit den Dämonen wirklich ihre Absicht: *γέγονεν ἡ πλάσις τοῦ κόσμου ἐκ τῆς τοῦ ἄρχοντος δημιουργίας.* Acta disp. Arch. c. 10. Es ist daher nicht nöthig, in der Geschichte des Sündenfalls ein Factum vorauszusezen, das die Absicht der Dämonen vereitelte, und deswegen anzu-

nehmen, daß es ihnen vor allem darum zu thun war, den Menschen im Zustand der Bewußtlosigkeit zu erhalten. Damit streitet aber auch, was mir der Hauptgrund gegen Neanders Ansicht zu seyn scheint, die bestimmte Angabe Augustins, daß sich die Manichäer den ersten Menschen ursprünglich in einem höhern Zustande von Vollkommenheit dachten. Wie sollten sie demnach zugleich einen Zustand der Bewußtlosigkeit vorausgesezt, und eine Thatsache für nothwendig gehalten haben, durch die er sich erst des Gegensazes zwischen Licht und Finsterniß bewußt wurde? Hatte Adam, wie Augustin sagt, *maximam partem lucis in anima et perexiguam gentis adversae*, war die Seele nach Mani's eigenem Ausdruck *facta de primae flore substantiae*, so mußte ihr doch auch ein um so klareres Bewußtseyn ihrer Lichtnatur inwohnen. Woher die Furcht der Dämonen, die Seele möchte ihnen jeden Augenblick entfliehen, wenn sie nicht Liebe zum Licht, Abscheu vor der Finsterniß hatte? Aus diesem Grunde kann ich nicht glauben, daß das Verbot von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen, und die Uebertretung desselben integrirende Momente in der Manichäischen Geschichte des Falls des ersten Menschen waren. Die Erklärungen der Manichäer über die Mosaische Geschichte des Falls machen es vielmehr sehr wahrscheinlich, daß sie ihr keine historische Wahrheit zuschrieben. Sie scheinen sie, wie Philo und aus demselben Grunde, weil sie die erste Sünde nicht in die Uebertretung eines positiven Gebotes sezten, größtentheils allegorisch genommen zu haben. Welche Deutung sie dem Paradies gaben, sehen wir aus den Acten c. 10.: „Das Paradies wird die Welt genannt. Die Bäume in demselben sind die Gegenstände der Begierde, und anderes, was die Gedanken der Menschen verführt. Der Baum im Paradiese aber, durch dessen Frucht sie zur Kenntniß des Guten kommen, ist Jesus, die Erkenntniß desselben, die in der Welt ist. Wer

davon nimmt, unterſcheidet das Gute und das Böſe.“ Das Paradies war ihnen alſo ein Bild der Welt überhaupt [17]), da die Welt zwar voll ſinnlicher Reize iſt, aber gleichwohl der Menſch in der Welt eine klare Erkenntniß des Guten und Böſen hat. Dieſe Erkenntniß iſt dem Menſchen von Jeſus mitgetheilt, oder, wie es hier wohl richtiger heißen ſollte, von Chriſtus [18]). Die Einwendungen, die die Manichäer gegen die Moſaiſche Erzählung in Hinſicht des von Gott gegebenen Verbots erhoben, lernen wir zum Theil wenigſtens aus dem Manichäiſchen Fragment bei Titus von Boſtra in der Vorrede zum dritten Buche kennen: „Wie gab denn Gott dem Adam ein Gebot? Es konnte nur der eine oder andere Fall ſeyn: entweder wußte er, daß er es übertreten werde, und gab es nicht blos vergeblich, ſondern wurde auch Urheber der Uebertretung, oder man muß ſagen: er wußte es nicht, und muß daher annehmen, daß Gott von Unwiſſenheit befangen iſt. Daher könne das Gebot nur gegeben ſeyn zum Nachtheil der Menſchen, von dem böſen Weſen und keinem andern, und der Menſch habe zu ſeinem größten Nuzen und zu ſeiner Befreiung den Rath der Schlange

17) So deutete auch ſchon Clemens von Alex. Strom. V. 11. S. 690. Ed. Pott das Paradies: *Παράδεισος καὶ κόσμος εἶναι δύναται, ἐν ᾧ πέφυκεν τὰ ἐκ δημιουργίας ἅπαντα· ἐν τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἤνθησέν τε καὶ ἐκαρποφόρησε σὰρξ γενόμενος, καὶ τοὺς γευσαμένους τῆς χρηστότητος αὐτοῦ ἐζωοποίησεν ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ τοῦ ξύλου εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἀφῖκται.*

18) Der Manichäer Agapius, aus deſſen Schriften Photius Bibl. cod. 179. einiges mittheilt, nannte in derſelben Beziehung Chriſtus. Photius ſagt von ihm Ed. Bekk. S. 124. *Τὸ ἐν παραδείσῳ φυτὸν τὸν Χριστὸν εἶναι τερατολογεῖ.* Man vgl. auch Alex. von Lyc. c. 4. *Χριστὸν εἶναι νοῦν, ὃν — παρασχέσθαι γνῶσιν.*

Schlange befolgt, die Manes für einen Engel des guten Gottes erkläre. Denn er war blind, als er aber die verbotene Frucht genoß, erkannte er, daß er nakt war, er bediente sich der gefundenen Bedeckung, und kam zur Erkenntniß des Guten und Bösen, und hatte so den größten Nuzen davon, daß er das Gebot seines hinterlistigen Schöpfers übertrat.“ Hier scheint zwar die factische Realität der Mosaischen Erzählung anerkannt zu seyn, nur mit der von dem Manichäischen System gebotenen Modification, daß die handelnden Personen geändert, an die Stelle Gottes der Fürst der Finsterniß, an die Stelle der Schlange ein Lichtengel gesezt wurde. Ich zweifle jedoch sehr, ob diese Darstellung für die ursprüngliche gehalten werden kann. Entweder ist die factische Realität der Mosaischen Erzählung im Sinne der Manichäer nur hypothetisch zu verstehen, so daß nur gesagt werden soll: wenn auch ein solches Gebot wirklich gegeben worden seyn sollte, so könnte es doch nur von dem Fürsten der Finsterniß gegeben, die Uebertretung desselben nicht von einer Schlange, nur von einem Lichtengel gerathen worden seyn, wenn Adam blind war, durch die Uebertretung aber zur Erkenntniß kam, so könnte ja sein Fall nur zu seinem größten Nuzen gedient haben; oder wir müssen annehmen, daß die Manichäer in gewißen Darstellungen sich auch mehr an die Mosaische Erzählung anschlossen, und in dieser Beziehung von dem ursprünglichen Sinne Mani's etwas abwichen. Auch aus den Augustinischen Stellen, die hier noch verglichen werden können, möchte ich schließen, daß die Manichäer sich mehr nur polemisch über die Mosaische Erzählung des Falls ausgesprochen haben. *An excidit tibi*, erwiedert Augustin dem Manichäer Faustus I. fin., *quemadmodum soleatis vituperare Deum, qui homini praeceptum in paradiso dedit, et laudare serpentem, quod ei per suum consilium oculos aperuit? — Ita huic serpenti sunt amici, ut eum praestitisse potius, quam nocuisse*

contendant XXII, 49. Die Schlange erklärten ſie für Chriſtus. *Christum fuisse affirmant, quem dicit nostra scriptura serpentem, a quo illuminatos eos asserunt, nempe Adam et Evam* [19]). Aug. De haer. c. 46. cfr. Contra Faust. XV, 9. Die Wirkungen, die die Schlange gehabt haben ſollte, konnten ſie in jedem Fall nur Chriſtus zuſchreiben, dem zur Erleuchtung der Menſchen wirkenden Lichtgeiſt.

Nach dem Reſultat der bisherigen Unterſuchung ſcheinen die Elemente, aus welchen die Manichäiſche Lehre von der Natur des Menſchen zu conſtruiren iſt, ziemlich klar und einfach vor uns zu liegen. Demungeachtet ſtellen ſich uns, ſobald wir alles, was hier zu berükſichtigen iſt, auf einen beſtimmten dogmatiſchen Begriff und Ausdruk bringen wollen, hier gröſsere Schwierigkeiten, als in irgend einem andern Theile des Manichäiſchen Syſtems entgegen. Ich rechne dahin vor allem den den Manichäern gewöhnlich zugeſchriebenen Lehrſaz, daſs der Menſch zwei Seelen habe, eine gute und eine böſe. In die meiſten neuern Darſtellungen des Manichäiſchen Syſtems iſt dieſer Saz ohne Bedenken aufgenommen worden, fragen wir aber, mit welchem Grunde er als Manichäiſches Dogma betrachtet werde, in welchem engern Zuſammenhang er mit den Principien des Manichäiſchen Syſtems ſtehe, welchen Begriff wir mit der böſen Seele neben der guten zu verbinden haben, ſo ſind die Antworten auf dieſe Fragen höchſt unbefriedigend, und die Unterſuchung ſcheint hier noch nicht auf den Punct fortgeführt zu ſeyn, von welchem aus ſich allein ein helleres Licht

19) So nahmen auch die Ophiten die Schlange: *λέγει ἑαυτὸν εἶναι Χριστὸν ὁ παῤ αὐτοῖς ὄφις. — Ἀποδιδόασι δὲ καὶ οὗτοι οἱ Ὀφῖται καλούμενοι τούτῳ τὴν πᾶσαν γνῶσιν, λέγοντες, ὅτι οὗτος ἀρχὴ γέγονε γνώσεως τοῖς ἀνθρώποις.* Epiph. Haer. XXXVII. 2. 3.

über den innern Zuſammenhang des Syſtems verbreiten kann. Einige Belege mögen dieſe Behauptung rechtfertigen. Der in der Darſtellung des Manichäiſchen Syſtems ſo ausführliche Beauſobre begnügt ſich hier, ohne weitere Erörterung ſeine Anſicht in die Worte zuſammenzufaſſen (T. II. S. 420.): *La substance celeste lui* (dem Menſchen) *fournit l'ame raisonnable: la substance materielle lui fournit la chair, et avec la chair les passions vicieuses, dont elle est la source. Ainsi l'homme est animé de deux ames opposées comme les substances, d'où elles tirent leur origine. L'une est naturellement bonne, mais d'une bonté muable, parce qu'elle est susceptible des impressions de la matière, avec laquelle elle est unie.* Wie raſch wird aber hier aus der Dualität der Subſtanzen ſogleich die Zweiheit der Seelen gefolgert! Mosheim will ſogar S. 814. die Natur der böſen Seele dahin beſtimmen, ſie ſey *portio fumi seu mali aetheris, quae per universam materiam fusa est, et ex ea in omnia corpora humana transfunditur*, bemerkt aber dabei zugleich, die Lehre der Manichäer über die doppelte Seele ſey im Ganzen ſehr unklar, ſie ſcheinen mit ihrem Stifter hierüber ſelbſt nicht im Reinen geweſen zu ſeyn, und deswegen ihr Dogma in ſchwankenden und täuſchenden Formeln ausgedrükt zu haben. Walch (Hiſt. der Kez. Th. I. S. 756.) iſt ohnedies bei dem nakten Saze ſtehen geblieben: der Menſch beſtehe aus drei Theilen, und habe neben einem Körper, der nichts als bloße Materie iſt, zwei Seelen. Unter den Neuern hat zwar Neander in ſeiner Darſtellung von zwei Seelen im Sinne der Manichäer zu reden vermieden, dagegen aber auch ſich darüber nicht weiter erklärt, wiefern dieſe den Manichäern gewöhnlich beigelegte Behauptung für richtig oder unrichtig zu halten iſt. Auf der andern Seite haben Gieſeler Lehrb. der Kirchengeſch. I. Bd. 2te Ausg. S. 223. und Wegnern S. 77.

die Zweiheit der Seelen aufs neue ſehr beſtimmt als Manichäiſchen Lehrſaz aufgeſtellt. Der Leztere ſagt S. 85.: *Manes opinatus est, non unam animam, ab uno eodemque auctore profectam, i. e., Deo bono, quippe qui sit natura simplex, neque ullam diversarum partium conjunctionem admittat, in homine esse posse, sed, ut duo diversa sibique contraria principia in universa natura, ita in homine duas diversas sibique contrarias animas necessario credendas esse, peccatum vero tum fieri, quando animae malae cupiditates contra animae bonae voluntatem certantes eam devincant.*

Wenn der Manichäiſche Dualismus ſich ſchon mit der nothwendigen Idee der Einheit der Welt ſo wenig vereinigen läßt, daß nur daraus das dem Manichäismus eigene Beſtreben zu erklären iſt, das eine der beiden Principien dem andern ſo viel möglich wieder unterzuordnen, ſo iſt gewiß die Aufgabe, die Zweiheit der Seelen mit der Einheit des menſchlichen Weſens und der Einheit des Bewußtſeyns zuſammenzudenken, nur um ſo ſchwieriger, da die Einheit des individuellen Lebens am wenigſten einen ſolchen Gegenſaz der Principien zulaſſen zu können ſcheint. Um ſo vorſichtiger müſſen wir aber ebendeswegen ſeyn, den Manichäern einen Lehrſaz zuzuſchreiben, welcher, ſo wie er gewöhnlich lautet, einen innern Widerſpruch in ſich ſchließt. Fragen wir vor allem nach der Quelle, aus welcher die Manichäiſche Vorſtellung, die hier zu unterſuchen iſt, geſchöpft wird, ſo muß ſchon dies auffallen, daß im Grunde nur Auguſtin als Gewährsmann für ſie angeführt werden kann. Die übrigen Schriftſteller, die hier in Betracht kommen können, ſchweigen entweder ganz davon, oder ſie reden wenigſtens nicht von einer Zweiheit der Seelen, ſondern nur einer Zweiheit der Naturen im Menſchen und einer in Folge derſelben in der Einen Seele liegenden Verſchiedenheit der Richtungen, wie namentlich Titus von Boſtra II, 6.:

Οἱ ἐκ τοῦ Μάνεντος πειρῶνται δύο φύσεις ἡμῖν οὔσας ἐναντίας ἀπελέγχειν, τῷ ποτὲ μὲν ἡμᾶς ἐνθυμεῖσθαι φαῦλα, ἄλλοτε δὲ ἀγαθά. l. 23.: *Τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μὲν τὸ σῶμα τῆς κακίας, εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀγαθοῦ, εἴτε μονοειδῆ, εἴτε συγκειμένην ἐκ τῶν ἐναντίων.* Es iſt in jedem Falle eine und dieſelbe Seele, wenn ſie auch gleich ein ihr fremdartiges Element in ſich aufgenommen hat c. 27.: *θῶμεν κατὰ τὴν ἐκείνου (Μάνεντος) ψευδολογίαν, εἴγε καί τοῦτο λέγειν ἐπιχειροίη, ὡς καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου συνέστηκεν ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, οὐχὶ τὸ μὲν λογιστικὸν αὐτῆς κατ' ἐκεῖνον ἀναθετέον τῷ ἀγαθῷ, τὸ δ' ἀλόγιστον εἴη τῇ κακίᾳ;* Aber auch Auguſtin beruft ſich dabei nicht auf ausdrükliche Stellen in Schriften Mani's und der Manichäer, ſondern er trägt jene Lehre nur auf eine durch ſeine eigene Vorſtellung von der Sache vermittelte Weiſe vor. *Duas simul animas in uno homine esse delirant, unam malam, alteram bonam, de suis principiis diversis emanantes.* **Op. imperf. contra Iul. III. 172.** Am meiſten hat wohl die eigene Schrift, die Auguſtin über dieſen Gegenſtand ſchrieb (*De duabus animabus contra Manichaeos*), dazu beigetragen, die Lehre der Manichäer hierüber in dieſer Form als einen Hauptſaz ihres Syſtems in Umlauf zu bringen. Aber auch hier ſucht man vergebens einen beſtimmtern dogmatiſchen Begriff. Was Auguſtin hierüber ſagt, und was er den Manichäern in dieſer Beziehung entgegenhält, erhellt hinlänglich aus den Anfangsworten der kleinen Schrift, in welchen Auguſtin auf ſeine Manichäiſche Verirrung zurükblikend ſich ſo äußert: *Animarum illa duo genera, quibus ita singulas naturas propriasque tribuerunt, ut alterum de ipsa Dei esse substantia, alterius vero Deum nec conditorem quidem velint accipi, si mecum sobrie diligenterque considerassem, mente in Deum supplici et pia,*

fortasse mihi satagenti apparuisset, nullam esse qualemlibet vitam, quae non eo ipso, quo vita est, et in quantum omnino vita est, ad summum vitae fontem principiumque pertineat, quod nihil aliud, quam summum et solum, verumque Deum possumus confiteri: quapropter illas animas, quae a Manichaeis vocantur malae, aut carere vita, et animas non esse, neque quidquam velle seu nolle, appetere vel fugere, aut si viverent, ut et animae esse possent, et aliquid tale agere, quale illi opinantur, nullo modo eas, nisi vita vivere: ac si Christum dixisse constaret, ut constat: ego sum vita, nihil esse caussae, cur non omnes animas, cum animae nisi vivendo esse non possint, per Christum, id est, per vitam creatas et conditas fateremur. Was hier Auguſtin zur Widerlegung jener Lehre bemerkt, bezeichnet zugleich am richtigſten den Geſichtspunct, aus welchem wir ſie überhaupt aufzufaſſen und zu beurtheilen haben. Denn gewiß kommt es hier mehr als in einem andern Theile des Manichäiſchen Syſtems darauf an, die Principien und den Geiſt deſſelben vor Augen zu haben, um nicht aus der Form der Darſtellung, in welcher uns die Gegner die Manichäiſche Lehre wiedergeben, unmittelbar dogmatiſche Begriffe abzuleiten.

Nach Mani's Lehre iſt die Menſchenſeele ein Theil der allgemeinen Weltſeele. Da aber der Menſch vor der übrigen Schöpfung ſich dadurch auszeichnet, daß er die mit der Materie vermiſchten, durch die ganze Natur verbreiteten Lichttheile concentrirter und intenſiver in ſich enthält, ſo beſteht das eigenthümliche Weſen der in ihm mit einem materiellen Leibe verbundenen Seele darin, daß ſie ihrer Lichtmaterie und ihrer Abkunft aus der göttlichen Subſtanz ſich bewußt iſt. Daß die Manichäiſche Lehre dies als den weſentlichen Vorzug der menſchlichen Seele betrachtete, ſehen wir aus Mani's Schreiben an die Jung-

frau Menoch (Aug. Op. imperf. contra Jul. l. 172.), wo er dieſelbe mit den Worten anredet: *Gratia tibi et salus a Deo nostro, qui est revera verus Deus, tribuatur, ipseque tuam mentem illustret, et justitiam tuam tibimet revelet, quia es divinae stirpis fructus. — Per quos et tu splendida reddita es, agnoscendo, qualiter prius fueris, ex quo genere animarum emanaveris, quod est confusum omnibus corporibus et saporibus, et speciebus variis cohaeret.* Im Bewußtſeyn ihrer Lichtnatur kann die Seele nur das Gute und Göttliche denken und wollen, aber gleichwohl wirkt in ihr ein entgegengeſeztes Princip. Die Materie hat ſich im Menſchen zum menſchlichen Leibe geſtaltet, der Leib aber iſt das Fleiſch, in welchem als wirkendes Princip die Begierde wohnt. *Nam sicut animae*, fährt Manes in derſelben Stelle fort, *gignuntur animabus, ita figmentum corporis a corporis natura digeritur. Quod ergo nascitur de eadem, caro est, quod de spiritu, spiritus est. Spiritum autem animam intellige, anima de anima, caro de carne. — Radix enim, ait scriptura, omnium malorum concupiscentia. — Caro enim adversatur spiritui, quia filia concupiscentiae est, et spiritus carni, quia filius animae est. Quare vide, quam stulti sint, qui dicunt, hoc figmentum a Deo bono esse conditum, quod certi sunt, a spiritu concupiscentiae gigni.* Nicht von zwei Seelen ſprach demnach Manes, einer guten und einer böſen, ſondern nur von dem Gegenſaz zwiſchen Seele und Leib, oder Geiſt und Fleiſch, das Weſen des Fleiſches aber ſezte er in die *concupiscentia*, oder die Begierde, die der jeder einzelnen Sünde vorangehende ſinnliche Reiz, das Formelle der Sünde iſt. Was man gewöhnlich die böſe Seele des Manichäiſchen Syſtems nennt, iſt die *concupiscentia*, der der Materie inwohnende böſe Geiſt. Sie iſt ein ſelbſtthätiges Princip, wie ja Manes überhaupt dem ſelbſtthätigen

guten Princip ein ebenſo ſelbſtthätiges böſes Princip zur Seite ſtellte. *Quam concupiscentiam non vitium substantiae bonae, sed malam vult esse substantiam (Manichaeus).* Aug. Op. imperf. l. c. Da aber das ſelbſtthätige böſe Princip, ſeinem eigentlichen Begriff nach, die Materie oder die Hyle iſt, ſo iſt die Hauptfrage, um welche es ſich handelt, wiefern die *concupiscentia* als Eigenſchaft der Materie zu denken iſt, ob ſie ausſchließlich nur in dieſe und den aus ihr gebildeten materiellen Leib geſezt werden muß, oder ob in gewißer Beziehung doch auch die an ſich gute Seele ſelbſt von ihr berührt werden kann? Es iſt dies der Punct, wo in der Darſtellung des Manichäiſchen Syſtems gewöhnlich die Anſicht am meiſten ſchwankt. Indem man die Zweiheit der Seelen vorausſezt, glaubt man der guten Seele nur das Gute, der böſen nur das Böſe zuſchreiben zu können, ſieht ſich dann aber doch wieder genöthigt, um bei dem Begriff der Sünde die Einheit des Subjects nicht aufgeben zu müſſen, auch in der guten eine gewiße Neigung zum Böſen anzunehmen, wodurch der vorausgeſezte ſtrenge Gegenſaz der beiden Seelen nothwendig wieder aufgehoben wird. Wie inconſequent und haltungslos erſcheint hier namentlich die Darſtellung Mosheims, wenn wir die Hauptſäze derſelben S. 813—17. zuſammenſtellen: *Anima mala a malorum principe venit, et sedes est omnium commotionum, affectuum, libidinum, desideriorum, quibus distrahuntur et agitantur homines. Bona enim anima, lucis et divinae naturae filia, nec commoveri nec externum aliquid et in sensus incurrens appetere potest. — Bona anima, quia coelestis est originis, et omnia coelestia exuere et mutare naturam nequeunt, sancta est, bona, justa, neque in ipso corpore sanctitatem suam deponit. Debilitari quidem potest illa, aut naturalis ejus vis et potestas per corpus, cui implicata est, et malam animam,*

quam vicinam habet, impediri: at corrumpi, vitiari, libidines et desideria concipere nullo modo potest. Quaecunque igitur flagitia et crimina fiunt ab hominibus, ea omnia ad malam pertinent animam et corpus, atque bona anima invita, dissentiente, reluctante, committuntur. — At certo quodam modo peccata omnia pravae atque vitiosae animae ad bonam animam pertinent. Jussa enim haec est, libidines et motus animae malignae comprimere, atque eam sibi subjicere, atque huic mandato divino per nativam suam virtutem obtemperare potest. Quare hoc qum officium negligit atque dominari sinit malae animae libidinem, non ipsa modo infirmatur, verum etiam culpam contrahit, atque certa ratione per animam malam, quam continere debebat, delinquit. — Haec ipsa, quae de animae bonae officio, de poenitentia, de utilitate poenitentiae docebat Manes, demonstrant etiam, eum non intelligentiam modo, verum etiam voluntatem, commotiones et affectus huic animae tribuisse, tametsi omnem cupiditatem, desiderium et motum ejicere ex ea videatur. Nach dieſer Anſicht bliebe zwiſchen den beiden Seelen, der guten und der böſen, nur noch der Unterſchied, daß die gute aus Schwachheit, die böſe aus Vorſaz ſündigt, jene die Sünde blos zuläßt, dieſe wirklich thut. Iſt aber die gute Seele ihrer Natur nach gut, des Guten ſich bewußt und vermögend es zu thun, ſo iſt nothwendig auch ſchon die bloße Zulaſſung des Böſen ein wirkliches Thun, der Gegenſaz der guten und der böſen Seele gleicht ſich beinahe völlig aus, und man begreift nicht, warum das Böſe der böſen Seele zugeſchrieben werden ſoll, wenn doch die eigentliche Schuld, die Unterlaſſung des Guten und die Zulaſſung des Böſen nur das Werk der guten Seele iſt. Einen ſolchen Mangel an innerer Conſiſtenz hatte das Manichäiſche Syſtem nicht, wenn wir nichts Weſentliches über-

ſehen. Vor allem ſcheint mir daher beachtet werden zu müſſen, daß Manes die Lichtſeele zwar ihrem innern Weſen nach für gut, aber nicht für unwandelbar gut hält, ſondern ſie ſelbſt durch ſinnliche Reize, durch die *concupiscentia* afficirt werden läßt. Auch dies ſagt Manes ſelbſt in dem genannten Briefe bei Aug. Op. imp. III, 186.: *Operae pretium est, advertere, quia prima anima, quae a Deo luminis manavit, accepit fabricam istam corporis, ut eam freno suo regeret. Venit mandatum, peccatum revixit, quod videbatur captivum, invenit articulos suos diabolus, materiam concupiscentiae in eam seduxit, et per illam occidit. Lex quidem sancta, sed sancta sanctae, et mandatum et justum et bonum, sed justae et bonae.* Die urſprünglich reine Lichtſeele iſt ſich zwar des Guten bewußt, und die Sünde ſcheint daher gebunden zu ſeyn, aber das Bewußtſeyn des Guten, das der Seele gegebene göttliche Gebot, ſchließt die Macht der Sünde nicht aus, der Teufel weiß dennoch eine Stelle zu finden, in welcher die Sünde eindringen kann, indem er der Seele den Reiz zur Sünde nahe legt, gleichſam in ſie hineinbringt, und ſie dadurch ihrer Reinheit beraubt. Das Geſez iſt allerdings heilig, um aber in ſeiner Heiligkeit anerkannt zu werden, muß die Seele ſelbſt rein und heilig ſeyn, dem ſinnlichen Reize widerſtehen. Ungeachtet ihrer Lichtnatur iſt demnach die Seele ſo beſchaffen, daß ſie der Verführung zur Sünde, der *concupiscentia*, unterliegen kann. So verſtund auch Auguſtin die angeführten Worte Mani's: (*Manichaeus*) *non hoc de homine, sed de anima bona dicit, quam Dei partem atque naturam universo mundo, et omnibus, quae in eo sunt, opinatur esse permixtam, in homine autem per concupiscentiam decipi.* Nur unter dieſer Vorausſezung konnten daher auch die Manichäer in ihrem Syſtem von Sündenvergebung und Reue reden. Sie läugneten nicht, daß es eine Sün-

denvergebung gebe, daß die Reue für den Menſchen heilſam und nothwendig ſey (Aug. **De duab. an. c. 12.**), aber beides konnten ſie doch nur von der Seele behaupten, ſofern ſie ungeachtet ihrer Lichtnatur von der Sünde berührt werden kann, und dem ſinnlichen Reize unterliegt. In dieſem Sinne ſagten ſie auch ſchon von Adam, *eum lapsum esse, atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem.* Aug. **De mor. Manich. c. 19.** Mitgetheilt aber wird die *concupiscentia* der Seele nur durch die Vermittlung des materiellen Leibs, zu deſſen Weſen urſprünglich die *concupiscentia* gehört. *Sicut auctor animarum Deus*, ſagt Manes in dem Briefe an die Menoch a. a. O. **c. 174.**, *ita corporum auctor per concupiscentium diabolus est, ut in viscatorio diaboli per concupiscentiam mulieris* (der Leib iſt gleichſam ein *viscatorium diaboli*, ein *δέλεαρ*, ein Mittel der Verführung, ſofern das Weib den erſten Menſchen durch die Geſtalt ihres Leibs zur Sünde verleitete). *Unde diabolus aucupatur non animas, sed corpora, sive per visum, sive per tactum, sive per auditum, sive per odoratum, sive per gustam. Tolle denique malignae hujus stirpis radicem, et statim te ipsam spiritalem contemplaris.* Wäre die Seele rein für ſich, ſo könnte der Teufel keinen Einfluß auf ſie haben, weil ſie aber mit einem materiellen Leibe verbunden iſt, eröffnet jeder Sinn der Sünde einen Zugang in die Seele, und die Seele wird unter dem Einfluße der Sinnlichkeit zur Sünde verführt. Die Sinnlichkeit gibt alſo zwar den materiellen Reiz und Anlaß, die eigentliche Urheberin der Sünde aber iſt, indem ſie die *concupiscentia* in ſich aufnimmt, und ſich von ihr verführen läßt, doch nur die Seele ſelbſt. Das Manichäiſche Syſtem entfernt ſich in dieſer Beziehung von der gewöhnlichen Anſicht nicht, um ſo mehr aber fragt ſich, worin wir noch das Eigenthümliche deſſelben zu ſuchen haben? Es liegt allerdings in der Be-

hauptung Mani's: *concupiscentiam non vitium substantiae bonae, sed malam esse substantiam.* S. oben S. 168. Vgl. Aug. Op. imp. III, 176. *Spiritum concupiscentiae Manichaei substantiam dicunt esse malam, non vitium substantiae bonae, quo caro concupiscit adversus spiritum.* Aber auch dieſer Saz kann nur in bedingtem Sinne genommen werden. Zur *concupiscentia* wird das der Materie Inwohnende doch nur, ſofern es in die Seele aufgenommen wird. Dies verkennt die Manichäiſche Lehre nicht, aber auf der andern Seite ſoll die *concupiscentia* doch wieder die böſe Subſtanz ſeyn. Daher kann die Ausgleichung der beiden Säze nur auf demſelben Wege verſucht werden, auf welchem überhaupt im Manichäiſchen Syſtem der poſitive Begriff des Böſen mit dem Begriffe des Guten ſich ausgleichen läßt. Der Manichäismus will ſeiner ganzen Tendenz nach das Böſe in ſeiner tiefſten innerſten Wurzel auffaſſen. Daher iſt ihm das Böſe nicht blos das Negative des Guten, ſondern ein ſelbſtthätiges Princip. Nirgends aber zeigt ſich dieſer dualiſtiſche Character des Syſtems in einer ernſtern Bedeutung, als in der Lehre vom ethiſchen Böſen, oder von der Sünde. Ja, wie die Manichäer den Menſchen als den Mikrokosmus betrachteten, in welchem die entgegengeſezten Principien in ihrer intenſivſten Stärke vereinigt ſind, ſo iſt das im Menſchen zur ethiſchen That werdende Böſe der eigentliche Punct, von welchem die ganze Conſtruction ihres Syſtems ausgeht. Der im Bewußtſeyn des Menſchen ſich ausſprechende Gegenſaz des Guten und Böſen ſoll auf ſeine lezte Wurzel zurükgeführt werden. Iſt die Seele von Natur gut und rein, ſo iſt die Sünde die Verdunklung und Verunreinigung der an ſich reinen Lichtnatur, die nur daraus zu erklären iſt, daß ein fremdartiges Element in die Seele ſich eindrängt. Dieſes der Seele fremdartige Element iſt der materielle Leib, und jede Sünde hat ihren Grund und

Anlaß in einem im Leibe liegenden materiellen Reiz. Sind aber die beiden Principien, Seele und Leib, Geiſt und Materie, ſo entgegengeſezter Natur, wie kann die Seele ihre reine Lichtnatur durch den materiellen Leib befleken laſſen? Dies ſcheint eine Selbſtthätigkeit der Materie vorauszuſezen, bei welcher die Seele ſich leidend verhalten muß, und eine gleichſam dämoniſche Gewalt auf ſie ausgeübt wird. Wie ſchon die urſprüngliche Verbindung der Seele mit einem Menſcheuleib nur darin ihren Grund haben zu können ſcheint, daß der Leib gleich einer Lokſpeiſe die Seele zu ſich herabzog, ſo kann auch die Entſtehung jeder einzelnen Sünde nur aus dem Uebergewicht des Einflußes erklärt werden, mit welchem der Leib auf die Seele einwirkt. Aber dieſe Ueberwältigung der Seele durch den materiellen Leib iſt doch immer nur eine ſcheinbar erzwungene, die ſelbſtſtändige reine Lichtſeele könnte ihr nimmermehr unterliegen, wenn nicht in der Seele ſelbſt eine gewiße Neigung verborgen wäre, die ſie dem Einfluſſe der Materie zugänglich machte, eine Schwäche, die ſie abhält, dem zu widerſtreben, was doch ihrer innern Natur fremd und entgegengeſezt iſt. Je unbegreiflicher aber dieſe der Natur der Seele ſo fremdartige Neigung, dieſe ihr inwohnende Schwäche iſt, um ſo mehr ſieht ſich der forſchende Geiſt getrieben, den lezten Grund davon nicht in der Seele ſelbſt, die ja göttlicher Natur iſt, ſondern außerhalb derſelben zu ſuchen. Iſt die Neigung, die der Seele zum Materiellen hinzieht, eine Schwäche, die die Selbſtthätigkeit der Seele hemmt und lähmt, ſo ſcheint dieſes Negative wieder einen poſitiven Grund haben zu müſſen, der in der Seele ſo wenig als in Gott, dem Urquell aller Seelen liegen kann [20]), ſondern

20) Daher die von den Manichäern immer wiederholte, den Hauptpunct ihres Syſtems ausdrückende Inſtanz: woher die Sünde? *Unde ipsa peccata, et omnino unde malum? si ab homine, unde homo? Si ab angelo, unde angelus?*

nur auf ein absolut böses Princip zurükgeführt werden zu können scheint. Es ist daher nicht anders, als wenn der Mensch eine doppelte Seele hätte, eine gute und eine böse, und der Materie in dem mit der Seele verbundenen Leibe eine die Seele zwingende magische und dämonische Gewalt inwohnte. Allein es ist dies doch immer nur eine Vorstellung, die zu keinem bestimmten dogmatischen Begriff erhoben werden kann. Wie der Begriff eines absolut bösen Princips der Idee der Gottheit gegenüber nicht festgehalten werden kann, sondern unwillkührlich mehr und mehr zu dem Begriff einer Materie herabgestimmt werden muß, die der Gottheit als paßives Organ dient, so verhält es sich auch mit dem selbstthätigen Princip, das in den materiellen Leib gesezt und gewöhnlich die böse Seele genannt wird. Das Materielle ist nur der Reiz und Anlaß, was dabei Selbstthätiges, der guten Seele Widerstrebendes ist, kann seinen lezten Grund nur in einer Richtung und Neigung der Seele selbst haben, und jeder Versuch, darüber hinauszugehen, und den der Seele inwohnende Keim an einen ausserhalb der Seele liegenden Punct anzuknüpfen, erscheint uns als das zwar bedeutungsvolle, aber nie zum Ziele führende Bestreben, das Böse in der ganzen Unbegreiflichkeit seines Wesens, in seiner tiefsten Wurzel, in einem Anfangspunct aufzufassen, der nur ausserhalb der Seele, in einem ihrer Natur heterogenen Princip, gesucht werden zu können scheint. Der Ursprung des Bösen liegt daher auch nach dem Manichäischen System, wenn es genetisch betrachtet wird, in dem unerklärlichen Band, das Seele

Quos ex Deo esse, cum dicitur, quamvis recte vereque dicatur, videtur tamen imperitis et minus valentibus acriter res abditas intueri, quasi per quandam catenam ad Deum mala et peccata connecti. Hac quaestione illi regnare se putant, quasi vero interrogare sit scire. Aug. De duabus anim. c. 8. Vgl. Tit. II. 1.

und Leib verbindet, aber eben deswegen in der Seele einen Anknüpfungspunct voraussezt, in welchem die Materie zur Sinnlichkeit, und die Sinnlichkeit zur Sünde sich gestaltet. Die böse Seele der Manichäer hat daher im Grunde nur eine bildliche Bedeutung, in welcher sich der tiefe ethische Geist, der dem Manichäischen System wie dem altpersischen eigen ist, ausspricht, und wenn schon Xenophon in seiner den ächten Geist des Orients athmenden Cyropädie den Perser Araspas (**VI. 1, 41.**) sagen läßt: *δύο σαφῶς ἔχω ψυχάς· — οὐ γὰρ δὴ μία γε οὖσα ἅμα ἀγαθή τε ἐστὶ καὶ κακὴ, οὐδ' ἅμα καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν ἔρων ἐρᾷ, καὶ ταυτὰ ἅμα βούλεταί τε καὶ οὐ βούλεται πράττειν, ἀλλὰ δηλονότι δύο ἐστὸν ψυχά, καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τὰ καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρὰ, τὰ αἰσχρὰ ἐπιχειρεῖται*: so sehen wir hieraus, sowohl wie nahe jene Vorstellung schon dem altpersischen Religionssystem lag, als auch wie wenig wir sie geradezu als eigentlichen dogmatischen Begriff nehmen können. Denn dies liegt doch in der Xenophontischen Stelle klar vor Augen, daß die doppelte Seele, die böse neben der guten, ihren Ursprung nur der Unbegreiflichkeit des Ursprungs des Bösen aus der einfachen Natur der Seele verdankt. Der Manichäische Gegensaz der guten und der bösen Seele ist mit Einem Worte nicht verschieden von dem neutestamentlichen zwischen Geist und Fleisch, und nicht mit verdrehender Willkühr (wie Wegnern S. 84. behauptet), sondern mit vollem Recht konnte auch Manes die Auctorität des Apostels Paulus für sich geltend machen in dem Schreiben an die Menoch a. a. O. c. 177.: *Cum animo nolente coëunt et secretis pudoribus gerunt, quo tempore odio habent lucem, uti ne manifestentur opera eorum. Cujus rei gratia ait apostolus: Non est volentis, ut subaudiatur, hoc opus. Sive enim bonum geramus, non est carnis, quia manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio*

ete., sive malum geramus, non est animae, quia fructus spiritus pax, gaudium est. Denique clamat et ad Romanos apostolus: Non bonum, quod volo, ago, sed malum operor, quod exhorreo. Videtis vocem animae contumacis, contra concupiscentiam defendentem libertatem animae. Dolebat enim, quia peccatum, id est, diabolus operaretur in se omnem concupiscentiam. Legalis auctoritas indicat malum ejus, cum omnes ejus usus vituperat, quos caro miratur et laudat: omnis enim amaritudo concupiscentiae suavis est animae, per quam nutritur anima et ad vigorem accitur. Denique coercentis se ab omni usu concupiscentiae animus vigilat, ditatur et crescit, per usum autem concupiscentiae consuevit decrescere. Wenn die Seele bei allem beſſern Bewußtſeyn, das ihr inwohnt, dennoch eine unwillkührlich und unwiderſtehlich zur Materie ſie hinziehende Luſt in ſich findet, eine gegen das Gute reagirende Macht, ſo ſcheint die Eine Seele gleichſam in zwei Subjecte getheilt zu ſeyn, immer aber iſt es nur der Gegenſaz des Geiſtes und des Fleiſches, und denſelben Begriff, welchen wir bei dem Apoſtel Paulus mit dem Ausdruke Fleiſch verbinden müſſen, dachte ſich auch Manes, wenn er das Charakteriſtiſche des Fleiſches in die *concupiscentia* ſezte, die nur auf dem Puncte entſpringen kann, wo Geiſt und Materie ſich berühren, und mitten im Gegenſaz ein Mittleres ſich findet, in welchem ſich beide befreunden, der Geiſt dem Einfluße der Materie ſich öffnet, die Materie vom Geiſte eine gewiße ſelbſtthätige Wirkſamkeit, den *spiritus concupiscentiae*, ſich aneignet. Will man demnach das Eigenthümliche der Manichäiſchen Lehre durch die gute und böſe Seele bezeichnen, ſo iſt hiemit nur dualiſtiſch ausgedrükt, was die vom Dualismus ſich weiter entfernenden Gnoſtiker trichotomiſch *πνεῦμα*, *ψυχὴ* und *ὕλη* nannten. Die böſe Seele neben der guten können die Manichäer auch

ſchon

ſchon deswegen nur uneigentlich genommen haben, da ja ſonſt im Manichäiſchen Syſtem der Gegenſaz gegen die ὕλη ſchlechthin die ψυχὴ iſt [21]).

Nach dieſer Darſtellung verliert freilich ſehr vieles, was Auguſtin in der Schrift **De duabus animabus** zur Beſtreitung der Manichäiſchen Lehre vorträgt, ſeine wahre Bedeutung, darüber kann man ſich aber nicht wundern, da Auguſtin einen Begriff vorausſezt, welchen die Manichäer nicht hatten, wenigſtens nicht in der Form hatten, in welcher ihn Auguſtin ſeiner Polemik zu Grunde legte. Bei genauerer Betrachtung zeigt ſich ſogar eine Uebereinſtimmung der Auguſtiniſchen Lehre von der Natur des Menſchen und der Sünde mit der Manichäiſchen, die merkwürdig genug iſt, um hier noch hervorgehoben zu werden, um

21) Man vergleiche mit dem Obigen noch folgende Stelle Auguſtin's De haeres. 46.: *Peccatorum originem non libero arbitrio voluntatis, sed substantiae tribuunt gentis adversae: quam dogmatizantes esse hominibus mixtam, omnem carnem non Dei, sed malae mentis perhibent esse opificium, quam a contrario principio Deo coaeternam esse aiunt. Carnalem concupiscentiam, qua caro concupiscit adversus spiritum, non ex vitiata in primo homine natura nobis inesse infirmitatem, sed substantiam volunt esse contrariam, sic nobis adhaerentem, ut quando liberamur atque purgamur, separetur a nobis, et in sua natura etiam ipsa immortaliter vivat. Easque duas animas, vel duas mentes, unam bonam, alteram malam, in uno homine inter se habere conflictum, quando caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Hier ſagt Auguſtin ſelbſt ſtatt: *duae animae* milder und richtiger: *duae mentes. Duas mentes*, zwei entgegengeſezte geiſtige Richtungen, hat der Menſch wegen des Conflicts zwiſchen Geiſt und Fleiſch, dieſer Conflict ſelbſt aber hat ſeinen Grund darin, daß das Fleiſch oder der Leib der böſen Subſtanz angehört.

ſo mehr, da erſt neueſtens hierüber verſchieden geurtheilt worden iſt. Wegnern, der dieſe für eine richtige Würdigung der Manichäiſchen Lehre nicht unwichtige Frage zuerſt zur Sprache brachte (S. 86.), iſt der Meinung (S. 89.): *Manichaeos saltem quodammodo peccatum originale, nisi in thesi, tamen in praxi docuisse. In singulis enim hujus dogmatis partibus Augustini sententiam cum Manichaeorum opinione congruere, nemo negare potest, praesertim quum propagationem animae per traducem, et primi hominis peccatum ex concupiscentia ortum et exinde omnes homines depravans spectaverit.* Die bedeutendere Abweichung Auguſtins vom Manichäiſchen Dogma ſey nur dieſe, daß der erſte Menſch nach Auguſtin vor der Sünde Freiheit des Willens gehabt habe, nach den Manichäern aber nicht. Dieſe Vergleichung des Manichäiſchen Syſtems mit dem Auguſtiniſchen in der Lehre von dem *peccatum originis* findet Gieſeler Theol. Stud. und Krit. a. a. O. S. 626. nicht ganz befriedigend. Manes habe die moraliſchen Verhältniſſe des Menſchen in phyſiſche verwandelt. Durch den Sündenfall ſey nach Auguſtin die moraliſche Natur des Menſchen ſelbſt verderbt worden, und habe ſich in dieſer Verderbniß auf die Nachkommen fortgepflanzt, nach Manes ſey die gute Seele keines Verderbniſſes fähig geweſen, und durch den Sündenfall konnte blos die phyſiſche Kraft derſelben in dem Verhältniſſe zur böſen Seele geſchwächt worden ſeyn. Es ſey durchaus nicht anzunehmen, daß die Manichäer auf irgend eine Weiſe eine Erbſünde, eine von dem Sündenfall der Lichtſeele anklebende moraliſche Verderbniß gelehrt haben, die ſchädlichen Folgen der Sünde konnte Manes blos phyſiſch auffaſſen, und in der Zerſpaltung der Lichtſeele und in der daraus hervorgehenden Uebermacht der Hyle über dieſelbe finden. Ich kann dieſer Anſicht nicht beiſtimmen, wenn ich nun aber gleich mit Wegnern glaube, daß die nahe Verwandtſchaft der Auguſtini-

ſchen und Manichäiſchen Lehre in Hinſicht der Erbſünde nicht wohl geläugnet werden kann, ſo befriedigt mich doch die von Wegnern gegebene Parallele nicht. Auguſtin ſelbſt wollte allerdings davon nichts wiſſen, er behauptete vielmehr im Streite mit den Pelagianern, dieſe ſeyen mit den Manichäern darin ganz einverſtanden, daß ſie, wie die Manichäer, keine Erbſünde annehmen. Contra duas epist. Pelag. IV, 4.: *In eo sane, quod dicunt per Adam mortem ad nos transisse, non crimina, non habent (Pelagiani) adversarios Manichaeos: quia nec ipsi adstruunt originale peccatum ex homine primo, prius puro, et recto corpore ac spiritu, et postea per arbitrium liberum depravato, deinceps in omnes transisse cum morte et transire peccatum: sed carnem dicunt ab initio malam de malo corpore et a spiritu et cum malo spiritu creatam: animam vero bonam, partem scilicet Dei, pro meritis inquinationis suae per cibos et potum, in quibus antea colligata est, venire in hominem, atque ita per concubitum etiam carnis vinculo colligari. Ac per hoc Manichaei consentiunt Pelagianis, non crimen primi hominis transisse in genus humanum, neque per carnem, quam nunquam fuisse dicunt bonam, neque per animam, quam perhibent cum meritis inquinamentorum suorum, quibus polluta est ante carnem, venire in hominis carnem.* Dieſe Stelle kann uns ohne Zweifel auf das Richtige leiten. Auguſtin legt das Hauptgewicht darauf, daß die Manichäer die Natur des Menſchen als eine von Anfang an böſe, nicht aber als eine erſt böſe gewordene betrachteten, daß ſie behaupteten, das Fleiſch, oder der Leib des Menſchen, ſey an und für ſich böſe, die Seele des Menſchen ſey ſchon, ehe ſie in den menſchlichen Leib kam, in den Speiſen und Getränken, mit welchen ſie in den Leib überging, in einem Zuſtande der Befleckung geweſen; es fehlte alſo ihrer Anſicht von der Erbſünde, was

Augustin als einen wesentlichen Bestandtheil der seinigen ansah, die Annahme eines ursprünglich reinen und vollkommenen Zustandes der Menschennatur, aus welchem erst der Uebergang in den Zustand der Verdorbenheit erfolgte. Ebendeswegen haben auch die Manichäer keine Fortpflanzung der Schuld des ersten Menschen auf seine Nachkommen annehmen können, weil es keinen Zeitpunct gab, in welchem der erste Mensch sich diese Schuld erst zuzog. Allein bei näherer Betrachtung erscheint der Unterschied der beiden Vorstellungen nicht sehr bedeutend. Auch die Manichäer nahmen einen Zustand der Verdorbenheit der menschlichen Natur an, und wenn sie auch den Anfangspunct desselben weiter rükwärts sezten, so lassen doch auch sie diesen Zustand mit einem bestimmten Zeitpunct beginnen. Es ist jener Zeitpunct, in welchem die Seele wie durch eine Lokspeise sich verführen ließ, in den menschlichen Leib einzugehen. War sie auch, wie die Augustiniſche Stelle verstanden werden kann, zuvor schon durch die Vermischung mit der Materie beflekt (namentlich als die in den Pflanzen der Erde eingeschloßene Weltseele), so ist doch dabei eigentlich nur an die Endlichkeit der menschlichen Seele zu denken, und die der menschlichen Seele eigenthümliche Beflekung durch die Materie hat ihren Grund und Ursprung nur in der Verbindung derselben mit einem menschlichen Leib. Dies ist die dem Anfange des menschlichen Daseyns gleichzeitige, dasselbe erst constituirende Ursünde, dazu kam dann aber noch jene schon in die Sphäre des menschlichen Lebens fallende Sünde, die dem biblischen Sündenfalle zunächst entspricht, die geschlechtliche Vermischung, die jedoch eigentlich nur die Fortsezung jener ersten Sünde ist, und diese zu einer in steter Folge, in der Succeßion des menschlichen Geschlechts, sich fortpflanzenden machte. Kann auch nach der Augustiniſchen Lehre das Subject der Erbsünde nur die Seele seyn, so stimmt in der That die Manichäische darin

mit ihr überein, daß auch sie eine Veränderung annahm, durch welche die Seele ihre ursprüngliche Reinheit verlor, und in den Zustand einer fortdauernden Verunreinigung überging. Die Behauptung Gieſelers, daß nach Manes die gute Seele keines Verderbniſſes fähig war, daß die Manichäer auf keine Weiſe eine Erbſünde, eine der Lichtſeele anklebende moraliſche Verderbniß gelehrt haben, kann ich nach der obigen Unterſuchung nicht für richtig halten, da dies ebenſoſehr dem innern Zuſammenhang des Syſtems als beſtimmten Zeugniſſen widerſtreitet. Durch den Sündenfall iſt keineswegs blos die phyſiſche Kraft der Lichtſeele in dem Verhältniß zur böſen Seele geſchwächt worden (was übrigens doch immer auch als ein deteriorirter Zuſtand anzuſehen wäre), vielmehr konnte ja dieſer ſogenannte Sündenfall, der darin beſtund, daß ſich Adam zur Fortpflanzung ſeines Geſchlechtes verleiten ließ, nur deswegen erfolgen, weil die Seele ſich zuvor vom materiellen Leibe hatte gefangen nehmen laſſen. Der dabei vorauszuſezende unbegreifliche Hang, der die Seele zum leiblichen Daſeyn hinzog, iſt der eigentliche Sündenfall des Manichäiſchen Syſtems, und ſofern dieſer Abfall ins leibliche Daſeyn ſich bei der Zeugung jedes neuen Menſchenlebens wiederholt, pflanzt ſich der dabei zu Grunde liegende ſinnliche Hang als Erbſünde fort. In der ſinnlichen Luſt, die den Menſchen zur Zeugung treibt, äußert ſich der urſprüngliche verborgene Keim der der Seele anhaftenden Unvollkommenheit und Verdorbenheit [22]). Was der Auguſtiniſchen Lehre noch Unterſcheidendes bleibt, iſt demnach nur dieß, daß Auguſtin nicht ſchon den Leib

22) Die beiden Theorien treffen noch näher zuſammen, wenn wir noch dazu nehmen, daß auch Auguſtin beſonders hervorhob, durch die ſinnliche Luſt bei der Zeugung, die *concupiscentia*, pflanze ſich die Erbſünde fort, in dieſer Luſt äußere ſich demnach die Erbſünde ganz beſonders. Man vgl. Wiggers Auguſt. und Pelag. Berl. 1821. S. 100. f.

an und für ſich für böſe hielt, daher auch nicht ſchon das Eingehen der Seele in den Leib für den Sündenfall erklären konnte, der Sündenfall war ihm daher nur ein ſpäterer Act, und zwar die Uebertretung eines poſitiven göttlichen Gebots, aber auch dieſer erſte Act der Sünde hätte ja ohne eine urſprünglich in der Natur des Menſchen vorhandene Diſpoſition, eine anfangs noch ſchlummernde ſinnliche Begierde, nicht entſtehen können. Auguſtin hebt in der obigen Stelle insbeſondere auch noch dies hervor, nach den Manichäern, wie nach den Pelagianern, *non crimen primi hominis transisse in genus humanum.* Aber auch Manes konnte, wie Auguſtin, ſagen, daß in der Seele des erſten Menſchen alle Menſchenſeelen geſündigt haben, daß jede derſelben mit einer ihr anhaftenden Schuld ins Daſeyn trete, und wenn auch Auguſtin ſich die Erbſünde mit dem ſtrengen Begriff der Imputation gedacht wiſſen wollte, ſo iſt es doch immer nur eine ſolche Sünde, deren Urſprung weit hinter das individuelle Bewußtſeyn jedes einzelnen Menſchen zurükfällt. Ja, nach dem Manichäiſchen Begriffe der Erbſünde ſtellte ſich in gewißem Sinne die Identität der Urſünde jedes einzelnen Menſchen mit der Urſünde des erſten Menſchen noch beſtimmter dar, ſofern jede Seele mit derſelben ſinnlichen Luſt, derſelben Neigung zum leiblichen Leben, ins Daſeyn tritt, die ſchon die Seele des erſten Menſchen in die leibliche Hülle herabgezogen hat, und wenn die moraliſche Krankhaftigkeit, in welche Auguſtin das Weſen der Erbſünde ſezte, gleichſam wie ein phyſiſcher Zuſtand der Seele durch die Zeugung fortgepflanzt werden ſoll, ſo ſcheint die Idee eines ſolchen Traducianismus mit keinem Syſtem beſſer zu harmoniren, als mit dem Manichäiſchen, das nach der einmal geſchehenen Vermiſchung des Geiſtes mit der Materie eine ſo enge Beziehung beider auf einander annimmt. Wie man aber auch über einzelne Puncte urtheilen mag, die bemerkenswertheſte

und wesentlichste Uebereinstimmung der beiden Systeme liegt in jedem Falle darin, daß Manes, wie Augustin, um das ethische Böse in seinem vollen Sinne aufzufassen, nicht blos bei der Erscheinung der Sünde in einzelnen sündhaften Handlungen stehen bleiben zu dürfen glaubte, sondern auf den tiefer liegenden, jeder Erscheinung vorangehenden Grund, die in der menschlichen Natur verborgene Wurzel, zurükgehen wollte. So kamen beide auf die Voraussezung einer schon ursprünglich vor jeder That bösen *concupiscentia. Omne enim peccatum*, sagt Manes in dem Briefe an die Menoch a.a. O. c. 187., *antequam fiat, non est, et post factum memoria sola ejus operis, non ipsa species manet, malum autem concupiscentiae, quia naturale est, antequam fiat, est, quum fit, augetur, post factum et videtur et permanet.* Daher sah Manes nach demselben Briefe, wie Augustin, die in der Kirche herrschende Sitte der Kindertaufe als einen Beweis dafür an, daß die Christen selbst eine ursprüngliche Beflekung der menschlichen Natur durch die That anerkennen. *His verbis interrogandi mihi sunt: si omne male actuale est, antequam malum quispiam agat, quare accipit purificationem aquae, cum nullum malum egerit per se? Aut si necdum egit, et purificandus est, licet* (oder *liquet*) *eos naturaliter malae stirpis pullulationem ostendere, illos ipsos, quos amentia non sinit intelligere, neque, quae dicant, neque, de quibus affirmant.* Zwar findet nun auch hier wieder eine gewisse Differenz statt, indem die Manichäer das Böse im Menschen, um es auf seine tiefer liegende Wurzel zu verfolgen, in gewissem Sinne als etwas Substantielles zur menschlichen Natur Gehöriges betrachteten, Augustin aber mit der Erbsünde nur den Begriff eines zufälligen Uebels verband. *Manichaei carnis concupiscentiam non tanquam accidens vitium, sed tanquam naturam ab aeternitate malam vituperant: Pe-*

lagiani eam tanquam nullum vitium, sed naturale sit bonum, insuper laudant: Catholica utrosque redarguit, Manichaeis dicens, non natura, sed vitium est, Pelagianis dicens, non a patre, sed ex mundo est, ut eam velut malam valetudinem sanari utrique permittant, desinendo illi tanquam insanabilem credere, isti tanquam laudabilem praedicare. **Contra duas epist. Pelag. II, 2.** (Vgl. oben Anm. 21.). Allein wie Julian dem Auguſtin Unrecht that, wenn er ihn in der Lehre von der Erbſünde des Manichäismus beſchuldigte, ſo hat man gewöhnlich auch vom Manichäismus einen unrichtigen Begriff, wenn man ohne nähere Beſtimmung behauptet, er habe in der *concupiscentia* ein ſubſtantielles Böſe der menſchlichen Natur angenommen. Es kann dies doch nur inſofern gelten, ſofern die Manichäer den Leib oder das Fleiſch, wie die Materie, nach der weiten Ausdehnung, die ſie dem Begriffe des Böſen gaben, für das böſe Princip hielten, kommt es aber, wenn von Sünde und Erbſünde die Rede iſt, darauf an, wie weit die Seele, das nothwendige Subject der Sünde, vom Böſen berührt und beflekt worden iſt, ſo konnten auch die Manichäer die *concupiscentia* nur für ein *accidens vitium* halten, ſie iſt ja erſt durch das Zuſammenſeyn der Seele mit dem Leibe in der Seele gewekt worden, und nur ſofern der Grund und Anlaß der die Seele verunreinigenden *concupiscentia* in der Materie oder dem Leibe liegt, iſt ſie, wie dieſe ſelbſt, ein natürliches und ſubſtantielles Uebel. So trifft allerdings wieder, wie Julian meinte, die Manichäiſche Lehre mit der Auguſtiniſchen zuſammen, aber der Begriff beider iſt richtiger beſtimmt.

Nach Manes, wie nach Auguſtin, iſt die urſprünglich reine Natur des Menſchen durch die Sünde beflekt worden, wie weit aber dieſe Beflekung ſich erſtrekt, betrifft die Frage von der Freiheit, die hier noch zu unterſuchen iſt: ob die Manichäiſche Lehre die Freiheit des Willens be-

haupte oder läugne? Auch dieſer Theil der Manichäiſchen Anthropologie gehört unter diejenigen Puncte, über welche große Verſchiedenheit der Meinung herrſcht. Die Gelehrten, die den Manichäiſchen Lehrbegriff unterſucht haben, widerſprechen ſich geradezu. Mosheim Comment. S. 842. f. und Walch Hiſt. der Kezer. Th. I. S. 768. behaupten ſehr beſtimmt, Manes und ſeine Schüler haben die Freiheit des Willens geläugnet, Beauſobre T. II. S. 433. f. dagegen und Wegnern S. 90. nehmen das Gegentheil an, Gieſeler a. a. O. S. 628. ſchwankt gewiſſermaßen zwiſchen beiden entgegengeſezten Anſichten, Neander endlich, deſſen Darſtellung überhaupt die Manichäiſche Anthropologie nicht nach allen Seiten in ihr volles Licht ſezt, hat dieſe für die richtige Auffaſſung des Syſtems im Ganzen nicht unwichtige Lehre gar nicht berührt. Es laſſen ſich allerdings ſowohl für die Behauptung als für die Läugnung der Freiheit ſcheinbar gleich ſprechende Stellen anführen, wo aber auf dieſe Weiſe bald das Eine bald das Andere als Lehrſaz aufgeſtellt wird, kann um ſo gewißer nur die Anſicht gelten, die mit dem ganzen Geiſte des Syſtems zuſammenſtimmt. Es kommt daher hier nur darauf an, einen blos ſcheinbaren Widerſpruch nicht für einen wirklichen zu nehmen, und wie ſo oft geſchehen iſt, bei Begriffen, welche, wie die Begriffe Freiheit nnd Sünde von ſo verſchiedener Seite genommen werden können, Merkmale nicht willkührlich zu trennen, die nothwendig zuſammengehören, was ſtete Verwirrung und Unklarheit zur Folge haben muß.

Schon nach allem demjenigen, was ſich uns über die Manichäiſche Lehre von der Sünde ergeben hat, läßt ſich nicht annehmen, daß Manes die Freiheit des Willens läugnen wollte. Iſt die Sünde die eigene That der Seele, iſt es Schuld der Seele, wenn ſie der ſinnlichen Luſt in ſich Raum gibt, ſo muß ſie auch frei ſeyn. Die Gegner der

Manichäer behaupten daher mit Recht, die Erklärung, die Manes von der Entstehung der Sünde gebe, seze offenbar die Freiheit des Willens voraus. *Ipse etiam*, sagt Evodius **De fide c. 5.**, *non potuit nisi fateri animas etiam, quas dicit ad Dei substantiam pertinere-propria voluntate peccare*, mit Berufung auf zwei Stellen aus Mani's Schriften selbst, von welchen die eine aus dem zweiten Buche des **Thesaurus**, die andere aus der **Epistola fundamenti** genommen ist, nach welchen Manes die Seelen sich mit eigener freier Neigung für das Gute oder Böse entscheiden läßt. Die leztere dieser beiden Stellen ist schon S. 115. angeführt worden, die erstere macht für denselben Zweck Augustin gegen den Manichäer Felix **De actis cum Fel. Manich. II, 5.** geltend: *Audi, quemadmodum Manichaeus ipse confessus tamen esse liberum arbitrium, in thesauro vestro, cui tale nomen ad decipiendos homines indidistis, certe sic loquitur, quod et tu ipse cognoscis: „Hi vero, qui negligentia sua a labe praedictorum spirituum purgari se minime permiserint, et mandatis divinis ex integro parum obtemperaverint, legemque sibi a Deo liberatore datam plenius servare noluerint, neque, ut decebat, sese gubernaverint“ etc. Vides, in his verbis confirmatum esse, etiam a nesciente, quid loqueretur, liberum arbitrium. Qui enim servare legem non vult, in potestate ejus est, si velit. Non enim dixit, non potuerint, sed noluerint: hoc certe, quod nolunt servare legem, non a gente tenebrarum coguntur: si enim coguntur, non nolunt, sed non possunt; si autem nolunt, non utique coguntur, ut non faciant, sed voluntate sua nolunt. Hoc ergo, quod in eorum voluntate est, ut nolint, peccatum est certe sine aliqua necessitate gentis tenebrarum. Hoc agnosce esse peccatum sine necessitate gentis tenebrarum, et inde vides, unde veniant omnes culpae, unde merita culparum, unde,*

distributiones poenarum [23]). Was Auguſtin hier, obwohl mit Recht, aus den Worten Mani's folgert, ſpricht mit klaren Worten der Manichäer Secundinus aus, indem er in ſeiner Epist. ad August. der Seele das Vermögen zuſchreibt, Tugend oder Laſter zu wählen. *In medio (spirituum) posita est anima, cui a principio natura sua dedit victoriam. Haec si una cum spiritu virtutem fecerit, habebit cum eo vitam perpetuam, illudque possidebit regnum, ad quod dominus noster invitat, si vero a spiritu vitiorum incipiat trahi et consentiat, ac per consensum poenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem. Carnis enim commixtione ducitur, non propria volnntate. At si, cum se ipsam cognoverit, consentiat malo, et non se armet contra inimicum, voluntate sua peccavit. Quam si iterum pudeat errasse, paratum inveniet misericordiarum auctorem. Non enim punitur, quia peccavit, sed quia de peccato non doluit.* Die Seele ſündigt entweder unwillkührlich und bewußtlos, oder mit Abſicht nnd Bewußtſeyn, immer aber findet von ihrer Seite eine gewiße Zuſtimmung ſtatt, und es ſteht daher auch in ihrer Macht, ſich von dem Andrang des Böſen überwältigen zu laſſen, oder nicht, ſie hat von Natur das Vermögen, über das Böſe zu ſiegen. Wo Freiheit und eigene Selbſtbeſtimmung iſt, iſt auch Zurechnung, und je klarer ſich die Seele ihrer Freiheit und Kraft zum Guten bewußt iſt, deſto höher iſt der Grad ihrer Zurechnungsfähigkeit. Daher beſtimmten die Manichäer den Begriff der

23) In demſelben Zuſammenhang führt Auguſtin (wie Evodius a. a. O.) für denſelben Zweck auch noch eine Stelle aus einer von den Manichäern ſehr geſchäzten Schrift, den von einem gewißen Lucius verfaßten Actus, an: *Etenim speciosa figmenta, et ostentatio simulata et coactio visibilium nec quidem ex propria natura procedunt, sed ex eo homine, qui per se ipsum deterior factus est per seductionem.*

Sünde hauptsächlich nach dem Grade des Bewußtseyns, mit welchem man sündigt. *Id esse peccatum animae*, behauptet der Manichäer Fortunatus bey Augustin in der Disput. II. contra Fort., *si post commonitionem salvatoris nostri, et sanam doctrinam ejus a contraria et inimica sui stirpe se segregaverit anima, et parioribus se adornans, aliter non posse substantiae suae reddi. Dictum est enim: „si non venissem et locutus eis fuissem, peccatum non haberent, nunc vero, quia veni et locutus sum, et nolnerunt mihi credere, veniam de peccato non habebunt.“ Unde patet, recte poenitentiam esse datam post adventum salvatoris etc.* (d. h. weil Christus gekommen ist, kann ihre Sünde nicht als eine nicht zurechnungsfähige angesehen werden, sie kann daher nur durch Reue vergeben werden, eine bewußtlos geschehene Sünde bedarf auch keiner Vergebung). Hierin liegt doch deutlich die Behauptung, daß die Seele mit dem Bewußtseyn dessen, wozu sie bestimmt ist, auch die Kraft hat, sich dafür zu entscheiden. Fragen wir nach den Gründen der entgegengesezten Meinung, die dem Manichäischen System die Idee der Willensfreiheit abspricht, so werden sie in Stellen gefunden, in welchen auch wieder behauptet wird, daß der Mensch gezwungen und unfreiwillig sündige, daß es eine Freiheit des Willens deswegen nicht geben könne, weil Freiheit des Willens auch Freiheit zum Bösen in sich schließe, und somit Gott als Urheber der Willensfreiheit auch Urheber des Bösen seyn müßte. Manes selbst sagt in dem Briefe an die Jungfrau Menoch bei Aug. Op. imp. III. 187.: *Videsne, concupiscentiam mali esse originem, per quam miserae animae libidini serviunt, non sponte, quia hoc est, quod nolente animo gerimus solum.* Die Hauptstelle hierüber ist aber in der Disput. II. contra Fortunatum, wo Augustin die Frage aufwirft: *Si manifestum est, peccatum non esse, ubi non est liberum voluntatis arbitrium,*

volo audire, anima, quam dicitis aut partem, aut virtutem, aut sermonem, aut aliud quodlibet Dei, quid mali fecerit, ut a Deo puniatur, aut poenitentiam agat peccati, aut veniam mereamur, cum nihil ipsa peccaverit? Darauf erwiedert Fortunatus: *De substantiis proposui, quod bonorum Deus tantummodo creator, ultor vero malorum habeatur, eo, quod mala ex ipso non sint. Merito ergo hoc sentio, et ulcisci Deum mala, quia ex ipso non sunt. Ceterum, si ex ipso essent, aut daret licentiam peccandi, quod dicis liberum arbitrium dedisse Deum, consensor jam inveniebatur delicti mei, eo, quod auctor delicti mei esset: aut ignorans, quid futurus essem, delinqueret, quem ipse non se dignum instituerat. Hoc ergo propositum est a me, et quod interrogo nunc, utrum Deus mala instituerit, necne, et utrum ipse finem malorum instituerit? Etenim, quae ab ipso diximus facta esse, ut opifice Deo, uti ab ipso creata et genita, incorruptibilia haberi, his rebus appareat, et fides evangelica docet. Haec ego et proposui, quae sunt credulitatis nostrae, et quae a te possunt in ista professione nostra firmari, ita tamen, ut non desit auctoritas fidei christianae. Et quia nullo genere recte me credere ostendere possum, nisi eandem fidem scripturarum auctoritate firmaverim, id est ergo, quod insinuavi, quod dixi. Aut si mala auctore Deo in mundum pervenerunt, hoc ipse dicere dignare. Aut si recte creditur, mala ex Deo non esse, hoc etiam praesentium contemplatio prosequi debet et suscipere. De substantiis dixi, non de peccato, quod in nobis versatur. Si enim originem non haberet, quod cogitamus delicta facere, non cogeremur, ad peccatum venire, vel ad delictum. Nam quia inviti peccamus, et cogimur a contraria et inimica nobis substantia, idcirco sequimur scientiam rerum. Qua scientia admonita anima et me-*

moriae pristinae reddita, recognoscit, ex quo originem trahat, in quo malo versetur, quibus bonis iterum emendans, quod nolens peccavit, possit per emendationem delictorum suorum, bonorum operum gratia, meritum sibi reconciliationis apud Deum collocare, auctore salvatore nostro, qui nos docet et bona exercere et mala fugere [24]). — *Hoc nos dicimus, quod a contraria natura anima cogatur delinquere, cui non vis esse radicem, nisi hoc tantum, quod in nobis malum versatur, cum constet exceptis nostris corporibus mala in omni mundo versari.* Was jedoch hauptſächlich gegen die Vorausſezung eingewendet wird, das Manichäiſche Syſtem lehre die Freiheit des Willens, iſt die von demſelben aufgeſtellte Idee der Unveränderlichkeit der Natur der Seele. Wie Gott ſeiner Natur nach nichts Böſes wollen oder thun kann, ſo kann auch die von Gott ausgefloſſene Lichtſeele das nothwendige Geſez ihrer Natur nicht verläugnen. In der **Disput. II. contra Fort.** behauptet Fortunatus, *quod nihil mali ex se proferat Deus omnipotens, et quod, quae sua sunt, incorrupta maneant; uno ex fonte inviolabili orta et genita, cetera vero, quae in hoc mundo versantur contraria, non ex Deo manare, nec principi Deo paruisse in hoc seculo, i. e., quod non ex ipso originem trahant.* Daraus zieht nun Mosheim a. a. O. S.

---

24) Es folgen hier noch die Worte: *propositum est enim nobis, quod non ab aliqua contraria natura, sed sua sponte homo aut justitiae serviat, aut peccatis se obnoxium faciat, cum nulla existente contraria gente, si sola versatur anima in corpore constituta, cui Deus, ut dicis, liberum arbitrium dedit, sine peccato esset, nec peccatis se obnoxium faceret.* Es muß aber entweder in dieſen Worten ein Fehler ſeyn, oder zu *prop. est nobis* iſt noch hinzuzudenken *a te*, ſo daß der zweite Saz *cum nulla etc.* die Widerlegung des vorangehenden iſt.

842. die Folgerung, daß Manes und ſeine Schüler der Seele kein *liberum arbitrium*, kein Vermögen, entweder das Gute oder Böſe zu wählen, beilegen konnten. Die Seele könne ihrer Natur zufolge nur die Eine unwandelbare Richtung auf das Gute haben. Wenn daher gleichwohl die Manichäer bisweilen ſo reden, als ob die Seele mit freiem Willen ſündige, ſelbſt in die ſinnliche Luſt einwillige, ſo reden ſie nur uneigentlich ſo: *anima divinae naturae filia malum velle ac probare nullo modo potest, et verus propterea ejus consensus non est. Dicitur vero anima consentire flagitiis malae animae, quando lumen suum ita obscurari a carne et mala anima sinit, viresque suas ita frangi, et debilitari, ut illis non resistat: consentit, quando superari et cogi se a malo animo patitur, ut non prohibeat, quae detestatur.* Allein eine ſolche Ueberwindung der Seele kann doch, wie ſchon oben bemerkt wurde, nicht gedacht werden, ohne daß die Seele ſelbſt in ihrer innern Kraft und Widerſtandsfähigkeit nachläßt, und inſofern wenigſtens ſelbſt zum Böſen ihre Einwilligung gibt [25]). Ein poſitives Uebergewicht des Böſen

25) Auguſtin bemerkt, um zu beweiſen, daß die Sünde nicht aus der Vorausſetzung einer abſolut böſen Subſtanz, ſondern nur aus einem innern Hange der Seele erklärt werden könne, ganz gut Contra Secund. c. 19: *Unde illa consensio mala in ea natura, quam bonam esse concedis et praedicas? Quidquid enim patitur, ut consentiat malo, non utique pateretur, nisi pati posset. Quaero ergo, unde habeat ipsum pati posse? — Sicut enim in ligno, antequam frangatur, inest fragilitas, quae nisi inesset, frangi omnino non posset, — sic quaero in ista natura unde sit quaedam vel fragilitas, vel flexibilitas? — unde corruptibilitas, etiam antequam corruptor accederet?* Vgl. c. 13. 14. Allein alles dies trifft die Manichäer nicht: je klarer dieſe Säze ſind, deſto unwahrſcheinlicher wird nur die ihnen aufgebürdete Inconſequenz.

über die in der Natur der Seele liegenden Kräfte des Guten würde das ursprüngliche Verhältniß der beiden Principien völlig verrücken und die Natur der Lichtseele aufheben. Auch Mosheim nimmt daher doch wieder an, daß die Seele aus Trägheit und Nachläßigkeit sündigt, wenn sie nemlich ihr Licht nicht gebraucht, um die Regungen und Begierden des Körpers und der bösen Seele zurükzudrängen. Was heißt aber dieß anders, als zugeben, daß die Seele mit freiem Willen sündigt, daß sie selbst die Urheberin der Sünde ist [26])? Wollte man den scheinbaren Widerspruch der beiden Behauptungen, von welchen die eine der Seele die Willensfreiheit abspricht, die andere zugesteht, nicht auf diese Weise lösen, so käme allerdings zulezt die Manichäische Lehre auf das hinaus, was Augustin **De actis cum Fel. Manich. II, 8.** den Manichäern entgegenhält: *Secundum vos nulla peccata sunt. Gens enim tenebrarum non peccat, quia suam naturam facit. Natura lucis non peccat, quia quod facit, facere cogitur. Nullum ergo invenis peccatum, quod damnet Deus, nullum invenis peccatum, quod poenitentia possit sanari, si autem poenitentia est, et culpa est, si culpa est et volun-*

26) Welcher verwirrende Widerspruch es ist, auf der einen Seite der Seele die Freiheit des Willens abzusprechen und doch auf der andern die Sünde aus einer Nachläßigkeit der Seele abzuleiten, fällt am meisten auf bey Walch S. 768.: „Da die gute Seele ihrer Natur nach gut, die böse aber ihrer Natur nach böse ist, so folget einmal, daß keine Einheit des Willens statt habe, hernach, daß es im eigentlichen Sinn keine Sünde gebe. Doch ist es gewiß, daß die Manichäer die Nachläßigkeit der guten Seele, den Bewegungen des Körpers und der bösen Seele zu widerstehen, vor Sünde gehalten. Sie sündigt nur Unterlassungs- und keine Begehungssünden.“

luntas est, si voluntas in peccando est, natura non est, quae cogat. Daß aber die Seele das Subject der Sünde ſey, haben die Manichäer nicht geläugnet, ſondern immer vorausgeſezt.

Bringen wir die Reſultate unſerer Unterſuchung über die Lehre von der Zweiheit der Seelen und der Freiheit des Willens, welche leztere mit jener im Grunde zuſammenfällt, und nur eine andere Seite deſſelben Gegenſtandes iſt, in einen ſoviel möglich vollſtändigen Zuſammenhang, ſo ſcheint der Manichäiſche Lehrbegriff nur auf folgende Weiſe gedacht werden zu können:

1. Was die menſchliche Seele auf eigenthümliche Weiſe unterſcheidet, iſt das Bewußtſeyn ihrer Lichtnatur. Je klarer dieſes Bewußtſeyn in der Seele iſt, deſto mehr erhebt ſie ſich über die übrige ihr verwandte Schöpfung. Im Bewußtſeyn ihrer Lichtnatur kann die Seele nur ſo wirken und ſich äußern, wie es ihrer Natur gemäß iſt, aber mit dieſem Bewußtſeyn iſt ihr zugleich auch das Vermögen gegeben, jedem ihre Wirkſamkeit hemmenden Einfluß zu widerſtehen. Darin beſteht ihre Freiheit, ſie iſt frei, weil ſie durch keine äußere Macht gezwungen werden kann, ſich anders zu beſtimmen, als es ihrer Natur gemäß iſt. Dieſe Freiheit iſt allerdings zunächſt eine äußere, Unabhängigkeit von äußerem Zwang, ſie ſezt aber eine innere Selbſtbeſtimmung voraus, vermöge welcher die Seele ſich ſelbſt ſo beſtimmt, wie es eine in ihrer Natur liegende Nothwendigkeit mit ſich bringt. Ich ſehe nicht ein, warum, wie Gieſeler a. a. O. S. 628. behauptet, den Manichäern Freiheit in dieſem Sinne, als moraliſche Selbſtbeſtimmung der Lichtſeele, undenkbar geweſen ſeyn ſoll, und warum ſie auch hier moraliſche Verhältniße in phyſiſche verwandelt haben ſollen. Der Menſch war auch ihnen ein freies moraliſches Weſen, ſofern er mit Selbſtbewußtſeyn der innern Rich-

tung seiner Natur folgt und dieser gemäß sich selbst bestimmt. [27]).

2. Je näher noch die Seele ihrem Ursprung ist, desto heller ist in ihr das Bewußtseyn ihrer Lichtnatur. Man vgl. die obigen Stellen, besonders die Stelle aus der **Disp. II. contra Fort.**, in welcher von einem ursprünglichen Bewußtseyn die Rede ist, das die Seele wiederum in sich erneuen muß: *anima memoriae pristinae reddita recognoscit, ex quo originem trahat.*

3. Obgleich es zum Wesen der Seele gehört, daß sie

---

27) Schlechthin aufgehoben würde im Manichäismus die moralische Freiheit nur, wenn in diesem Systeme die Gottheit selbst nicht als eine mit Selbstbewußtseyn und Freiheit sich bestimmende Intelligenz, sondern nur als eine physisch wirkende Causalität gedacht werden könnte. Dann gälte, was Augustin Contra Faust. XXII, 22. sagt: *libertatem voluntatis illas particulas habuisse dicere non potestis, quam totus Deus ipse non habuit.* Allein zu dieser Annahme sind wir durch die bisherige Entwiklung wenigstens nicht berechtigt. Augustin selbst bezieht diese Behauptung auf den feindlichen Angriff des bösen Princips, welchem die Gottheit nur dadurch begegnen kann, daß sie jene Theile ihres Wesens preisgibt. Gott selbst habe daher keine Freiheit, *quia, si eas non mitteret in peccatum, totus a tenebrarum gente pervasus peccare cogeretur, quod si cogi non possit, peccavit, cum eas eo misit, ubi cogi possent.* Aber auch hier dürfen wir nicht an einen physischen Zwang denken. Obgleich Gott die Seelen sendet, so wird doch dadurch nicht ausgeschlossen, daß in ihnen selbst, wie Manes ausdrücklich behauptete, die Neigung lag, sich mit der Materie zu verbinden. Die Frage über das Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit ist für das Manichäische System nicht schwieriger als für jedes andere, das auf einen jenseits des empirischen Bewußtseyns liegenden Zustand der Präexistenz zurükgeht, und die Seelen als Theile der göttlichen Substanz betrachtet.

ſich ihrer Lichtnatur bewußt iſt, ſo kann es doch geſchehen, daß ihr lichtes Bewußtſeyn ſich periodiſch verdunkelt, und in demſelben Grade, in welchem dieſes entſchwindet, entſchwindet ihr auch ihre Freiheit. Sie kann ſich nicht mehr ſo beſtimmen, wie es ihrer Natur gemäs iſt, ſondern es erhebt ſich eine ihr entgegengeſezte Natur, die ſie gegen ihren Willen zwingt, in das einzuwilligen, was ihrer Natur zuwider iſt. Es iſt dies eine Folge der Verbindung der Seele mit einem materiellen Leibe, woraus ſich die ſinnliche Luſt erzeugt, die Quelle aller Sünde. In dem Zuſtande der Sünde gleicht die Seele einem Gebundenen, Gefangenen, ſeiner Freiheit Beraubten. Betrachtet man ſie für ſich, ſo iſt es völlig undenkbar, wie die reine, lichte, ihrer göttlichen Natur ſich bewußte Seele in einen ſolchen Zuſtand der Verdunklung und Gebundenheit gerathen kann, es ſcheint vergeblich, den Erklärungsgrund in ihr ſelbſt zu ſuchen, man kann es ſich nicht anders denken, als ob eine dunkle, feindlich widerſtrebende Gewalt gegen die Seele ſich erhebt, und doch objectivirt ſich in dieſer *contraria et inimica nobis substantia* oder *natura* nur das unbegreifliche Etwas, das gleichwohl in der Seele ſelbſt liegt, zwar als unſichtbarer, verborgener Punct, aber doch mit der Möglichkeit, ihr ganzes Weſen mit Dunkel zu überziehen. Ebendeswegen, weil es als eine der Seele fremdartige, ihr widerſtreitende Macht erſcheint, ſtellt es ſich in der Betrachtung gleichſam aus der Seele heraus, und ihr entgegen, als etwas, worin die Seele ihr eigenes Weſen nicht erkennen kann, worin ihr gleichſam ein anderes, von ihr verſchiedenes Subject, eine andere Seele, gegenüber tritt. Was der bekannte homeriſche Ausdruck: ἐχὼν ἀεχόντι γε θυμῷ einfach, aber ſinnvoll ſagt, um den bei einer wider beſſeres Wiſſen und Gewiſſen beſchloſſenen Handlung nothwendig ſtattfindenden innern Kampf des Gemüths mit ſich ſelbſt zu bezeichnen, dies und nichts anders ſoll mit dem Manichäiſchen Saze:

daß der Menſch, weil ja, wie Auguſtin ſagt, die *natura lucis non peccat*, nicht freiwillig, ſondern gezwungen und gegen ſeinen Willen ſündigt, geſagt ſeyn. Es iſt nach den obigen Stellen ein *cogi et trahi*, aber doch wieder ein *consentire*, und jenes *cogi et trahi* hat ſeinen lezten Grund doch nur in dem *consentire*, weil die Seele als das ſelbſtthätige Princip eigentlich nie gezwungen werden kann, und auch nach der Manichäiſchen Lehre nie aufhört, das Subject der Sünde zu ſeyn. Iſt dieſe Anſicht, wie ich nicht zweifle, die richtige, ſo kann ich die Art, wie Wegnern die Streitfrage über das Manichäiſche *liberum arbitrium* löst, nicht ganz genügend finden. Verſteht man, ſagt Wegnern S. 92., unter demſelben das Vermögen, ſo oder anders zu handeln, Gutes oder Böſes zu thun, ſo würden die Manichäer gar ſehr proteſtiren, wenn man ihnen ein ſolches *arbitrium* zuſchreiben würde. *Liberum arbitrium ergo non est mera eligendi facultas, sed potius hominis est potestas, ea, quae ratio vera ac justa cognovit, sequendi et perficiendi, est igitur licentia, non malum aut bonum, sed solum bonum eligendi, quum is, qui cupiditatum vi agitur, liberum se esse nullo modo dicere possit, sed concupiscentia captus teneatur. Eamque, quam nunc diximus, libertatem Manichaei quoque animae vindicarunt.* Haben wir aber bei der Beſtimmung des wahren Characters der Manichäiſchen Lehre nicht blos auf das zu ſehen, was die Manichäer wörtlich und buchſtäblich lehrten, ſondern auch auf das, was ſie nach der Conſequenz ihres Syſtems, wenn auch ſtillſchweigend, doch nothwendig vorausſezen mußten, ſo werden wir ſagen müſſen, der von der Begierde Beherrſchte ſey zwar allerdings ein Gezwungener und Gebundener, aber doch nur ein ſolcher, der ſich ſelbſt zwingen und binden ließ. Von einem *consentire* neben einem *cogi et trahi* könnte auf keine Weiſe die Rede ſeyn, wenn nicht die Seele, ſo-

ſehr es auch ihrer Natur gemäß iſt, ſich nur auf das Gute zu richten, auch das Vermögen hätte, dem Entgegengeſezten in ſich Raum zu geben, das Böſe in ſich aufzunehmen, ſomit ſich für das Eine wie für das Andere zu beſtimmen. Ausdrüklich mochten immerhin die Manichäer ein *liberum arbitrium* in dieſem Sinne, als eine *licentia peccandi*, nicht anerkennen, aber nur darum, weil ſie ſich pſychologiſch die Entſtehung der Sünde aus der einfachen und reinen Lichtnatur der Seele nicht erklären konnten, da ſie ſie aber doch wieder in die Seele ſelbſt verſezten, ſo war es, wie ſie dadurch ſelbſt erklärten, ſo zu ſagen, nur eine pſychologiſche Illuſion, die ihnen jenes in der Seele verborgene, unbegreifliche, ihr fremdartige Etwas aus der Seele herausſtellte, gleichſam als das falſche Gegenbild der wahren Seele, oder als den böſen, dunklen Genius, der dem guten Lichtgenius, der die Seele führt, als Gegner gegenüber ſteht.

4. Auch die reine Lichtſeele hat demnach, wie auch in der Natur überall dem Lichte der Schatten zur Seite geht, ihre Schattenſeite, ſie kann der Uebermacht der Finſterniß nicht widerſtehen, mit welcher gleichſam ein böſer Feind ihr den lichten Tag des Bewußtſeyns raubt und in dunkle Nacht verkehrt, und ſie aus dem Zuſtande der Freiheit in einen Zuſtand der Gebundenheit hinabdrükt. Aber auf der andern Seite, darauf drang die Manichäiſche Lehre mit allem Nachdruk, bleibt der Seele auch in dieſem Zuſtande der Verdunklung und Gebundenheit doch ſtets ein Lichtſtrahl des Bewußtſeyns ihrer Lichtnatur, und darin zugleich die Bedingung der Möglichkeit einer Befreiung aus den Banden, in welcher ſie die Sünde gefangen hält. Ebendadurch, daß die Manichäiſche Lehre die Sünde nur als etwas Unfreiwilliges, als einen der Seele wie von einer fremden Macht zugefügten Zwang, als einen ihrer Natur widerſtreitenden Zuſtand betrachten kann, wird aufs beſtimmteſte anerkannt, daß auch die von der Sünde überwältigte

Seele dennoch das Bewußtseyn ihrer wahren Natur und Bestimmung festhält, wenn es auch noch nicht kräftig genug ist, die sie umstrikenden Bande sogleich zu zerreißen. Es bedarf nur einer Anregung, um das ursprüngliche verdunkelte Bewußtseyn wieder zu erneuern und in seinem vollen Lichte hervortreten zu lassen. *Nam quia inviti peccamus*, heißt es in der obigen Stelle, *et cogimur a contraria et inimica nobis substantia, idcirco sequimur scientiam rerum* (deswegen suchen wir eine klare Kenntniß unserer ganzen Lage zu gewinnen und aus ihr wieder herauszukommen). *Qua scientia admonita, et memoriae pristinae reddita recognoscit, ex quo originem trahat etc.* S. oben S. 190. Daher wurde von den Manichäern das Strafbare der Sünde nicht sowohl in den Act der Sünde selbst, zu welcher ja die Seele wie mit einer unwiderstehlichen Gewalt hingezogen wird, als vielmehr in den Mangel des Schmerzes über die Sünde gesezt (*non punitur, quia peccavit, sed quia de peccato non doluit.* S. oben S. 187.), indem sie dabei mit Recht voraussezen zu dürfen glaubten, die Seele könne ihre wahre Natur nicht wohl so sehr verläugnen, daß sie nicht, was Sünde ist, als Sünde anerkennen und verabscheuen müßte. Ist dieses ursprüngliche, nie völlig verschwindende und verdunkelte Bewußtseyn der Seele wiedererwekt, so erscheint sie dann auch wieder in ihrem wahrhaft göttlichen Ursprung und in dem Zustande der Freiheit, in welchem sie ihrer Natur gemäs nur im Guten lebt. *Negasti* (erwiedert Fortunatus in der **Disp. I.** auf die Behauptung Augustins: *animam videmus et peccatricem esse, et in aerumna versari, et veritatem quaerere, et liberatore indigere: haec mutatio animae ostendit mihi, quod anima non sit Deus, nam si anima substantia Dei est, substantia Dei errat etc.*), *animam ex Deo esse, quamdiu peccatis ac vitiis et mundanis rebus deseruit et errore ducitur, quod*

fieri non potest, ut aut Deus hoc patiatur, aut substantia ejus. Est enim Deus incorruptibilis, et substantia ejus immaculata est et sancta. Hic vero quaeriritur a nobis, utrum anima ex Deo sit necne. Quod nos fatemur et ostendimus ex Salvatoris adventu, ex ipsius sancta praedicatione, ex ipsius electione, dum animis miseretur, et secundum ejus arbitrium anima venisse dicitur, ut eandem de morte liberaret et perduceret eam ad aeternam gloriam, et restitueret patri. Wenn dies zu geſchehen beginnt, dann iſt, wie Fortunatus nachher ſagt, *anima memoriae pristinae reddita.* Auguſtin hält dem Manichäer die Pauliniſche Stelle entgegen: *eramus naturaliter filii irae.* Darauf ſagt Fortunatus: *si secundum animam dicisset Apostolus, quod simus naturaliter filii irae, alienata esset anima ore Apostoli a Deo. Et hoc modo tu ratione ostendis, quod anima non sit Dei, quia naturaliter, inquit Apostolus, sumus irae filii. Si vero, secundum quod lege tenebatur, idem Apostolus ex semine Abrahae, ut ipse contestatur, descendens: constat eum corporaliter dicisse, nos fuisse filios irae, sicut et ceteros. Animae vero substantia ostendit, quod sit ex Deo, et animam aliter non posse reconciltari Deo, nisi per magistrum, qui est Christus Jesus.* Hieraus erhellt dann auch, um auf das Obige zurükzukommen, die eigentliche Differenz der Auguſtiniſchen und Manichäiſchen Lehre von der Erbſünde, ſo weit ſie durch die Lehre von der Freiheit des Willens beſtimmt wird. Eine die menſchliche Natur in ſolchem Grade durchdringende Verdorbenheit, daß dem natürlichen Menſchen, wie Auguſtin in ſeinem ſpätern Syſtem den Pelagianern gegenüber behauptete, alle beſſere Erkenntniß, alle Kraft zum Guten und alle Freiheit fehlt, lehrten die Manichäer nicht, vielmehr mußte nach ihrer Anſicht auch in dem verdunkelten Bewußtſeyn ſtets ſo viel Licht zurükbleiben, daß der Menſch bei

der ersten Anregung sich zu dem ursprünglichen reinen Bewußtseyn seiner Natur und seiner ursprünglichen Freiheit wieder erheben kann. Der Seele bleibt stets in ihrer Natur der Sieg gesichert. *A principio natura sua victoriam dedit animae*, wie Secundinus in der *Epist. ad Aug.* sagt.

Im Allgemeinen sind es, wenn wir auf das Ganze zurükbliken, und die Manichäische Lehre mit der gewöhnlichen, von den christlichen Lehrern vorgetragenen nach den allgemeinsten Beziehungen vergleichen, zwei Hauptpuncte, die wir zu beachten haben, um den eigenthümlichen Character des Manichäischen Systems richtig aufzufassen: 1) die weite Ausdehnung, die dem Begriff des Bösen gegeben wird, 2) die damit zusammenhängende Gewohnheit, auch das dem ethischen Gebiete nicht Angehörende als ein Lebendiges, Persönliches und Selbstthätiges darzustellen. Was das Erstere betrifft, so ist es dem Manichäismus, wie wir schon früher gesehen haben, durchaus eigen, den Menschen als Glied des kosmischen Ganzen so zu betrachten, daß er vollkommen im Kleinen ist, was die Welt im Großen in sich enthält, und ebenso auch seine Natur nichts in sich haben kann, wovon nicht die Elemente und Keime in der allgemeinen Natur der Dinge liegen. Auch das Böse, das in dem Bewußtseyn des Menschen sich ausspricht, muß daher seine Wurzel ausserhalb des Menschen haben. *Hoc nos dicimus*, sagt Fortunatus in der **Disp. II.**, *quod a contraria natura anima cogatur delinquere, cui non vis esse radicem, nisi hoc tantum, quod in nobis malum versatur, cum constat exceptis nostris corporibus mala in omni mundo versari. Non ista in corporibus solum habemus, in toto mundo versantur, et quae nominibus valent bona* [28]*), mala radix haeret. Nam dixit dignatio*

28) So scheint dieser Saz gelesen werden zu müssen: die gewöhnliche Lesart: *non ista, quae in corp. — versantur, et nominibus valent etc.* gibt keinen Sinn.

tua [29]), *quod haec sit radix malorum, cupiditas, quae in nostris corporibus versatur, cum, quando non est cupiditas mali ex nostris corporibus, ex principali illa contraria natura versatur in toto mundo. Apostolus etenim nominavit id radicem esse malorum, cupiditatem, non unum malum, quam dixisti radicem omnium malorum. Cupiditas vero non uno modo intelligitur, quam dixisti radicem esse omnium malorum, quasi quae in corporibus nostris solum versetur, cum constet, hoc, quod in nobis versatur malum, ex auctore mali descendere, et portiunculam esse mali hanc radicem, quam tu esse dicis, ut non sit ipsa radix, sed portiuncula mali, ejus mali, quod ubique versatur. Quam radicem et arborem malam Dominus noster appellavit, nunquam fructus bonos afferentem, quam non plantavit pater suus, ac merito eradicari et in ignem mitti.* Vgl. auch die S. 170. angeführte Stelle. So ſtrebt der Manichäiſche Dualismus jede in einer einzelnen Sphäre gegebene Erſcheinung in ihrem Zuſammenhang mit ſeinen allgemeinen Principien zu begreifen. Wird aber dem Begriff des Böſen eine ſo große Ausdehnung gegeben, die Wurzel des Böſen im Menſchen außerhalb des Menſchen geſucht, ſo muß, da das Böſe im Menſchen als ein ſelbſtthätiges, ethiſches erſcheint, ein ebenſo ſelbſtthätiges Böſe außerhalb des Menſchen angenommen werden. Darum geſtaltet ſich nun, was in dem menſchlichen Leibe und in der Materie nur als Reiz und Anlaß liegt, zu einem ſelbſt-

---

29) Auguſtin hatte zuvor geſagt: *Radicem radicis quaerere non possum. At si est aliud malum, cujus radix non est cupiditas, non erit omnium malorum radix cupiditas. Si autem verum est, omnium malorum radicem esse cupiditatem, frustra aliud aliquod mali genus quaerimus.*

thätigen Princip, zu einer böſen Subſtanz, von welcher die der guten Seele ſich entgegenſtellende böſe Seele, der *spiritus concupiscentiae*, ausgeht. Die Manichäer benützten dafür die apoſtoliſche Stelle: *quod non solum esset luctatio contra carnem et sanguinem, sed et contra principes et potestates, et spiritalia nequitiae, et dominationem tenebrarum. Si ergo*, ſezt Fortunatus **Disp. II.** hinzu, *utrobique mala versantur et nequitiae habentur, jam non solum est malum in nostris corporibus, sed in toto mundo, ubi videntur versari animae, quae sub coelo isto versantur et implicatae sunt.*

Vierter Abschnitt.

Christus und die Erlösung, die Zurükführung der Seelen aus der materiellen Welt und ihr endliches Schikſal.

Die aus der göttlichen Lichtſubſtanz emanirte Seele hat ſich mit der Materie vermiſcht, und durch alle Theile der Natur verbreitet. Als *Jesus patibilis* ſeufzt ſie im tiefen Schooße der Erde, und in allen Gewächſen, in welchen ſie an den Boden der Endlichkeit angeheftet iſt, über das düſtere Dunkel, in das ſie hinabgeſtoßen iſt, über die engen Bande, in welchen ſie feſtgehalten wird; in der Vielheit der individuellen Menſchenſeelen, in die ſie ſich getheilt hat, fühlt ſie in dem materiellen Leibe, in welchen ſie, wie in einen Kerker, eingeſchloſſen iſt, die Uebermacht des böſen Princips, und den Schmerz der Sünde, zu welcher ſie, im Widerſpruch mit ihrer reinen Lichtnatur, ſich hingezogen ſieht. Ueberall, wo ſie in der geſchaffenen materiellen, endlichen Welt ſich befindet, iſt Dunkel, Gefangenſchaft, feindliche Gewalt ihr Loos. Aber alles dies iſt nur die Eine Seite der kosmiſchen Entwiklung, des durch alles hindurchgehenden großen Kampfes der beiden Principien, es iſt nur der Uebergang von der Lichtwelt zu der ſich ihr entgegenſtellenden Schattenwelt, und der ganze Weltlauf bliebe einſeitig, unvollendet, wie in der Mitte unterbrochen und abgeſchnitten, wenn es nicht auf dieſelbe Weiſe auch wieder einen Uebergang von der Schattenwelt zur Lichtwelt

gäbe. Das mit der Materie Vermiſchte muß wieder von ihr ausgeſchieden, das Gebundene befreit, das Gefangene erlöst werden, eine allgemeine Läuterung alles pſychiſche Leben, ſo viel möglich, zu ſeiner urſprünglichen Reinheit zurükführen. *Ipsam partem naturae Dei ubique permixtam in coelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium — ligatam, oppressam, pollutam solvi, liberari, purgarique dicunt, non solum per discursus solis et lunae et virtutes lucis, verum etiam per electos suos.* Aug. **De nat. boni c. 44.** Die Weltſchöpfung kann nicht ohne eine Erlöſung ſeyn, wie die Seelen in einen Zuſtand der Knechtſchaft und Noth herabgeſunken ſind, ſo muß es auch einen Befreier geben, der der leidenden und ringenden Seele beiſteht. *Dicitis — Deum — misisse hanc virtutem, de cujus commixtione cum malo et tenebrarum gente mundus sit fabricatus. Hinc esse, quod hic animae bonae laborant, serviunt, errant, corrumpuntur, ut necessarium haberent liberatorem, qui eas ab errore purgaret, et a servitute liberaret.* Aug. **Contra Fortunat. I.** Dies iſt im Allgemeinen der Inhalt des noch übrigen vielumfaſſenden Theils der Manichäiſchen Lehre.

Wie das Manichäiſche Syſtem die Schöpfung der Welt durch beſondere göttliche Kräfte erfolgen läßt, durch eine *δύναμις παθητικὴ* und eine *δύναμις δημιουργικὴ*, wenn wir ſie mit den allgemeinſten Ausdrüken bezeichnen wollen, ſo ſteht auch dem allgemeinen Läuterungsproceß, welchem das ganze Naturleben unterworfen iſt, eine eigene Lichtpotenz vor, die denſelben nach einem beſtimmten Geſeze leitet, und es erhellt ſogleich auch, in welchem Verhältniß dieſe dritte göttliche Potenz zu den beiden andern ſteht. Wenn in der *δύναμις παθητικὴ* die göttliche Subſtanz

ſich nach Einer Seite ihres Weſens in die Endlichkeit der geſchaffenen Welt dahingibt, ſich dadurch ſelbſt einem leidenden Zuſtand unterwirft, wenn die *δύναμις δημιουργικὴ* die Grenze beſtimmt, bis zu welcher die Miſchung der beiden entgegengeſezten Principien, woraus die geſchaffene endliche Welt hervorgeht, ſich erſtreken darf, ſo iſt es die dritte Potenz, die wir im Allgemeinen die erlöſende nennen können, welche das durch die *δύναμις παθητικὴ* gleichſam Verfehlte wieder gut machen, das durch ſie geſezte leidende Verhältniß wieder aufheben will. Stellt ſich in der *δύναμις παθητικὴ* ein gewißes Uebergewicht des dunkelen Princips über das lichte, in der *δύναμις δημιουργικὴ* ein ſo viel möglich wiederhergeſtelltes Gleichgewicht der Principien dar, ſo ſoll ſich dagegen durch die dritte Potenz das Uebergewicht wieder auf die Seite der lichten Princips neigen. Bei Alexander von Lycopolis, der die beiden erſtern Kräfte als die *δύναμις παθητική* und die *δύναμις δημιουργηνὴ* bezeichnet, heißt die dritte Kraft die *δύναμις ἐπὶ τὸ φωτοειδὲς τοῦ ἡλίου καθέλκουσα.* c. 4.

Die nähere Betrachtung dieſer dritten Kraft, der erlöſenden Potenz, führt uns auf die Manichäiſche Chriſtologie und Trinitätslehre. Dabei müſſen wir jedoch vor allem die Bemerkung vorauſchiken, daß wir uns den richtigen Geſichtspunct verrüken würden, wenn wir uns durch die von den Manichäern ſelbſt gewählte, und in den Darſtellungen der Manichäiſchen Lehre herkömmliche chriſtliche Terminologie verleiten laſſen wollten, der Manichäiſchen Trinitätslehre völlig dieſelbe Stellung zu geben, die die chriſtliche Lehre von dem Sohne Gottes und dem heiligen Geiſt in dem chriſtlichen Syſteme hat, oder es wohl als eine Aufgabe des Geſchichtſchreibers anzuſehen, den Beweis zu führen, daß die Manichäer in dieſem Puncte wenigſtens von der damaligen Orthodoxie im Grunde gar nicht oder

nur wenig abgewichen ſeyen [1]). Die Manichäiſche Lehre hat allerdings eine Seite, die die chriſtliche ſehr nahe berührt, aber aus Gründen, von welchen im Folgenden weiter die Rede ſeyn wird, ſcheint mir eine getreue Darſtellung derſelben vorzüglich darauf bedacht ſeyn zu müſſen, ihren urſprünglichen Character von dem chriſtlich modificirten ſo viel möglich zu unterſcheiden.

Schon Manes ſelbſt ſcheint ſich gerne der Sprache der chriſtlichen Trinitätslehre bedient zu haben. Seine Epistola fundamenti enthält wenigſtens die derſelben angepaßte Begrüßungsformel: *Pax Dei invisibilis et veritatis notitia sit cum fratribus suis et carissimis, qui mandatis coelestibus credunt pariter ac deserviunt: sed et dextera luminis tueatur et eripiat vos ab omni incursione maligna et a laqueo mundi, pietas vero sancti spiritus intima vestri pectoris adaperiat, ut ipsis oculis videatis animas vestras.* Aug. De actis cum Fel. Manich. I, 16. Am beſtimmteſten erklärte ſich der africaniſche Manichäer Fauſtus über die Trinitätslehre als ein Dogma des Manichäiſchen Lehrbegriffs bei Auguſtin Contra Faust. XX, 1. *Nos patris quidem Dei omnipotentis et Christi filii ejus, et spiritus sancti unum idemque sub triplici appellatione colimus numen, sed patrem quidem ipsum lucem incolere summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat: filium vero in hac secunda ac visibili luce consistere, qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum Apostolus novit, Christum dicens esse Dei virtutem et Dei sapientiam, virtutem quidem ejus*

1) Wie namentlich Beauſobre auf ſeine Darſtellung der Manichäiſchen Trinitätslehre mit der Bemerkung übergeht: *On vient de voir, que les Manichéens n' étoient pas aussi heretiques, qu' on le pense, sur l'article des attributs divins. On ne sera pas faché de les trouver orthodoxes, ou a peu pres, sur celui de la trinité.* T. I. S. 517.

in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna: nec non et spiritus sancti, qui est majestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cujus ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno. Zu demſelben Glauben bekennt ſich der Manichäer Fortunatus bei Auguſtin in der **Disp. I.**: *His rebus credimus et haec est ratio fidei nostrae, et pro viribus animi nostri mandatis ejus obtemperare, unam fidem sectantes hujus trinitatis, patris et filii et spiritus sancti.* Der heilige Geiſt ſcheint nur aus Rükſicht auf die chriſtliche Lehre in die Manichäiſche gekommen, und nach dem Character derſelben in die Luft geſezt worden zu ſeyn. In dem Syſteme ſelbſt hat er keine weitere Bedeutung, und darf auch mit dem *ζῶν πνεῦμα*, oder *spiritus potens*, wie die *δύναμις δημιουργικὴ* ſonſt genannt wird, nicht verwechſelt werden, da er, wenn er mit dieſer zuſammenfiele, nicht wohl die dritte Stelle der göttlichen Trias einnehmen könnte. Wir haben es daher nur mit dem Manichäiſchen Chriſtus zu thun. Zur genaueren Beſtimmung des Begriffs deſſelben gehört zunächſt die Frage, in welchem Verhältniß er theils zu dem erſten Menſchen, theils zu dem demiurgiſchen Geiſt ſtehe, worauf hier um ſo mehr Rükſicht zu nehmen iſt, da gerade hierüber Neander und Gieſeler abweichende Meinungen aufgeſtellt haben. Neander ſagt über den Manichäiſchen Chriſtus (1, 2. S. 832.): „Ohngefähr was das Zoroaſtriſche Syſtem von dem Mithras als dem Genius (Ized) der Sonne lehrte, übertrug Mani auf ſeinen Chriſtus, — die von der Sonne und dem Monde aus wirkende reine Seele. Wie er dieſe Seele von dem Urmenſchen abſtammen ließ, ſo deutete er dahin den bibliſchen Namen „Menſchenſohn“ (*υἱὸς ἀνθρώπου*), und wie er die reine, freie, in der Sonne thronende Seele — und die ihr verwandte, durch die ganze

Natur verbreitete, durch die Vermiſchung mit der Materi getrübte, gefangene Seele von einander unterſchied, ſo unterſchied er daher auch einen über alle Berührung mit der Materie erhabenen, keinem Leiden unterworfenen und einen in der Materie gleichſam gekreuzigten leidenden Menſchenſohn.“ Gieſeler dagegen (Theol. Stud. und Krit. 1, 3. S. 611.) bezweifelt dieſe Ableitung des Manichäiſchen Chriſtus von dem erſten Menſchen, die eben ſo wenig von einem frühern Bearbeiter angenommen, als in den Quellen oder durch den Zuſammenhang des Syſtems angedeutet ſey. Der erſte Menſch, als aus der Mutter des Lebens ausgefloßen, ſtehe ſchon auf einer niedern Stufe: die von ihm ausgegangenen Emanationen ſeyen einer Vermiſchung mit der Finſterniß fähig. Eben deßhalb würde es aber inconſequent geweſen ſeyn, den vorzüglichſten Aeon Chriſtus von dem erſten Menſchen abſtammen zu laſſen. Chriſtus heiße ausdrüklich Sohn Gottes, weil aus demſelben unmittelbar ausgefloſſen, daher ſey Chriſtus jeder Vermiſchung mit der Materie unfähig, er könne alſo nicht Sohn des erſten Menſchen ſeyn, der von ſeinem Weſen ſchon ſo viele Lichtfunken der Vermiſchung mit der Materie preisgab. Ungeachtet dieſer Gründe ſcheint mir leicht gezeigt werden zu können, daß die Neanderſche Meinung mit geringer Modification die einzig richtige iſt. Der Manichäiſche Chriſtus hat allerdings ſein Daſeyn aus dem erſten Menſchen, nur dürfen wir ihn nicht für eine von ihm ausgegangene Emanation, einen von ihm abſtammenden und inſofern auch unter ihm ſtehenden Aeon halten. Daß Chriſtus ſeinen Siz in Sonne und Mond hat, iſt unbezweifelte Lehre der Manichäer. Bringen wir nun damit in Verbindung, was die Manichäer über die Erſchaffung von Sonne und Mond lehrten, ſo wird der Manichäiſche Begriff von Chriſtus ſogleich klar. Alexander von Lycopolis ſagt c. 3. ausdrüklich: als die demiurgiſche Kraft kam, und die Welt ſchuf, ſonderte

derte ſie zuerſt von der Materie aus, was bei der Vermiſchung jener andern zuvor geſendeten göttlichen Kraft mit der Materie von dieſer am wenigſten berührt und afficirt worden war, und bildete daraus Sonne und Mond. Erinnern wir uns nun aus der obigen Darſtellung, daß die mit der Materie ſich vermiſchende göttliche Kraft bei Alexander daſſelbe iſt, was ſonſt der Manichäiſche Urmenſch genannt wird, daß die Lichtſubſtanz des Urmenſchen und die dunklen Leiber der Fürſten der Finſterniß die Elemente ſind, aus welchen die Welt nach ihrer doppelten Seite, der lichten und der dunkeln, beſteht, ſo kann mit Recht geſagt werden, der mit Sonne und Mond zuſammengedachte Chriſtus ſey die in dem unterliegenden, von den Mächten der Finſterniß überwältigten Urmenſchen zurükgebliebene reine Lichtſubſtanz. In den Acten der Diſp. des Archel. c. 7. wird der Ausdruk gebraucht, Sonne und Mond ſeyen aus den λείψανα τῆς ψυχῆς geſchaffen worden (τὸ ζῶν πνεῦμα ἔκτισε τοὺς φωστῆρας, ἅ ἐστι τῆς ψυχῆς λείψανα, καὶ οὕτως τὸ στερέωμα κυκλεῦσαι). Wird, der Materie gegenüber, das eigentliche Weſen des Urmenſchen als ψυχὴ, als Weltſeele, bezeichnet, ſo iſt Chriſtus die reine, von dem Einfluße der Materie nicht getrübte Seele, die reine Lichtſubſtanz der Weltſeele. Unterſcheidet man von der ψυχὴ als das reinſte und geiſtigſte Element derſelben den νοῦς, ſo kann es uns nicht befremden, bei dem Platoniker Alexander von Lycopolis (c. 4.) die Angabe zu finden, nach dem Manichäern ſey Chriſtus der νοῦς. In demjenigen Theile der geſchaffenen Welt, in welchem das Dunkel vor dem Licht, das materielle Leben vor dem pſychiſchen weit vorherrſcht, ſtellt ſich uns der Leib der Weltſeele dar, in der reinen Sonne aber, die ja, nach der allgemeinen Anſicht der Alten, das weltregierende Geſtirn iſt, thront der königliche, nach göttlichem Geſez den Weltlauf lenkende Verſtand. So betrachtet ſteht Chriſtus in ſehr naher Beziehung zum Urmenſchen, er iſt das

wahrhaft Göttliche, an sich Seyende in dem Urmenschen, oder der ideale Urmensch, im Gegensaz gegen den der Erscheinungswelt angehörenden Theil desselben, und die Einwendung Gieselers, daß das Wesen des Urmenschen schon zu sehr von der Materie berührt sey, als daß der der Vermischung mit der Materie unfähige Christus aus ihm abstamme, beruht auf der unrichtigen Voraussezung, daß das ganze Wesen des Urmenschen, und zwar durchaus in demselben Grade, der Vermischung mit der Materie preisgegeben worden sey, da doch die Schriftsteller selbst verschiedene Grade der Mischung unterscheiden. Ebendeswegen bedarf auch die Behauptung, Christus sey als Sohn Gottes unmittelbar aus Gott ausgeflossen, einer gewißen Beschränkung. Die Manichäer bekannten allerdings, wie Faustus bei Augustin Contra Faust. XX, 2. vgl. V. 3. versichert, daß Christus der Sohn Gottes sey, aber sie behaupteten zugleich, Jesus Christus sey der Sohn des Urmenschen. Contra Faust. II, 3. 4.: *Primi hominis filium credi vultis Dominum Jesum Christum.* Vgl. V, 4. Aus der göttlichen Substanz ausgeflossen war demnach Christus nur, sofern der Urmensch, wie sie sagten, *de substantia Dei* war, *id ipse existens, quod Deus*, a. a O. XI, 3., oder, sofern die in dem Urmenschen aus Gott emanirten reinen Lichtwesen, Sonne und Mond, Theile der göttlichen Lichtsubstanz waren. Vgl. Aug. Contra Faust. V, 11. De duab. an. c. 6. Christus konnte in dieser Beziehung ebensogut Menschensohn als Gottessohn genannt werden [2]). Wie der Urmensch der Sphäre der werdenden und gewordenen Welt angehört, so bezieht sich auch Chri-

2) Die Unterscheidung eines *υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθὴς* und *υἱὸς ἀνθρώπου ἔμπαθης*, die Neander S. 833. dem Manes zuschreibt, finde ich wenigstens in dieser Form in den Quellen nicht begründet. Vgl. Gieseler S. 611. Es scheint sogar, die Manichäer haben sich nicht einmal Christus als völlig *ἀπαθὴς* und von dem Kampfe auf keine Weise afficirt gedacht. S. oben S. 67. 73.

ſtus nach dem Manichäiſchen Begriff nicht auf innere Verhältniſſe des göttlichen Weſens, ſondern nur auf das Verhältniß Gottes zur Welt: er trat mit der Welt erſt ins Daſeyn, weswegen der Manichäer Secundinus in der Epist. ad August. Chriſtus das *verbum* nennt, *natum a constitutione mundi, cum mundum fabricaret (Deus)*. Aus eben dieſer Stelle erhellt, daß die Manichäer auf ihren Chriſtus auch den Begriff des göttlichen Logos übertrugen, wie ſie auch die Weltſeele bisweilen mit dem Ausdruke *sermo Dei* bezeichneten (*Sermonem Dei ligatum esse in gente tenebrarum. — Asseritur vel virtus Dei, vel pars aliqua, vel sermo Dei posse commutari, violari, corrumpi, ligari.* Disp. I. 11. contra Fortun.). Der eigenthümliche Ausdruk aber, mit welchem die Manichäer Chriſtus als den Sohn Gottes bezeichneten, war *dextera luminis* (vgl. die S. 206. aus der Ep. fund. angeführte Stelle Mani's), δεξιὰ τοῦ φωτὸς (wie in dem Briefe des Manes an Marcellus in den Acten der Diſp. des Arch. c. 5.) [3]). Daß dieſe Bezeichnung wie Gieſeler a. a. O. S. 610. behauptet, eine Traveſtirung des neuteſtamentlichen Dogma von dem Sizen Chriſti zur Rechten Gottes ſey, finde ich unwahrſcheinlich, weil ich überhaupt die Ueberzeugung habe, daß das Manichäiſche Syſtem weit weniger, als gewöhnlich angenommen wird, einen urſprünglich chriſtlichen Character gehabt habe. Ich möchte jenen Ausdruk lieber auf die Weltanſchauung beziehen, die Plutarch De Is. et Os. c. 32. den Aegyptiern zuſchreibt, die aber wohl überhaupt als eine orientaliſche angeſehen werden darf: Αἰγύπτιοι

3) Manes wünſcht hier dem Marcellus: ἡ δεξιὰ τοῦ φωτὸς διατηρήσει σε ἀπὸ τοῦ ἐνεστεῶτος αἰῶνος πονηροῦ, καὶ τῶν συμπτωμάτων αὐτοῦ, καὶ παγίδων τοῦ πονηροῦ. — Ueber die auch in den Acta Thomae c. 45. Jeſu gegebene Benennung ἡ δεξιὰ τοῦ φωτὸς ſ. Thilo S. 195.

οἴονται τὰ μὲν ἑῶα τοῦ κόσμου πρόσωπον [4]) εἶναι, τὰ δὲ πρὸς βορρᾶν δεξιὰ, τὰ δὲ πρὸς νότον ἀριστερά. Den Aegyptiern war nach der Weltſtellung ihres Landes die leidende, der Abnahme und dem Untergang ausgeſezte Seite die rechte, die entgegengeſezte die linke, weswegen ſie von von dem im Süden entſpringenden, im Norden vom Meere verſchlungenen Nil ſagten, daß er links entſtehe und rechts vergehe. Die Manichäer, wie ſie überhaupt gerne ihren Vorſtellungen eine räumliche Anſchauung zur Grundlage geben, dachten ſich die Dämonen und die Mächte der Finſterniß im Süden. S. oben S. 27. Auf dieſer Seite war es daher auch, wo der Angriff gegen den Urmenſchen geſchah: es war die ſchwache, der feindlichen Gewalt blosgeſtellte und unterliegende dunkle oder linke Seite, während von der entgegengeſezten rechten, der Lichtſeite (der *dextera luminis*), die Hülfe kam, die den gefallenen Urmenſchen wieder in die Höhe hob, und das Gleichgewicht der Kräfte erhielt [5]). Daß mit der *dextera luminis*, ſofern

---

4) Man vgl. das hebräiſche קֶדֶם das Vordere und das Oeſtliche.

5) Auf dieſe räumliche Vorſtellung bezogen die Manichäer auch was im N. T. Matth. 25, 32. f. von einer rechten und linken Seite geſagt iſt. Der Manichäer Secundinus behauptet in ſeiner Ep. ad August.: *Quod loca naturis assignari non possunt, hoc est, quod conditio humana inenarrabile vocat atque ineffabile. Salvator autem, cui totum facile est, duo haec dexterum vocat ac laevum, intus ac foris.* Darauf erwiedert Auguſtin in ſeiner Antwort c. 20.: *Malum sibi futurum, si sciebat ex aeternitate (Deus), illi nulla de se divinitas debebatur: si autem vel terris vel regionibus sibimet in civitate contiguis regni locis et gentis tenebrarum, quae ab hominibus prudenter intelligentibus ridenda Manichaeus narrat, inenarrabilia esse dixisti, et haec a Christo appellari dexteram et sini-*

Christus auf der Lichtseite der Welt gleichsam stehend gedacht wird, der Begriff einer aus der Tiefe und dem Dunkel emporhebenden Rechte zu verbinden ist, sagt außer der obigen Stelle in der Epist. fund. sehr deutlich die bemerkenswerthe schon S. 60. angeführte Stelle der Acten der Disp. des Arch. c. 7., nach welcher der lebendige Geist herabgesandt wurde, um dem von der Finsterniß hart bedrängten Urmenschen die Rechte zu reichen, und ihn aus der Finsterniß wieder emporzuheben. Er ist hier zunächst nicht Christus, sondern das ζῶν πνεῦμα, oder der demiurgische Geist, genannt, aber es ist auch schon gezeigt worden, daß zwischen beiden eine sehr nahe Beziehung angenommen werden muß: was der Eine begonnen, wird im Grunde von dem Andern nur vollendet, der Eine wie der Andere ist errettend aus dem Dunkel, befreiend und erlösend [6]). Der Ausdruk *dextera luminis* bezeichnet ferner Christus zugleich

---

stram: novimus sic appellare Christum dexteram et sinistram, ut non corporalia loca, sed beatitudinem miseriamque sui cujusque meriti velit intelligi. Sed carnalis vestra cogitatio adeo a locis corporalibus non recedit, ut solem istum visibilem ac per hoc corporeum, qui contineri nisi corporali loco non potest, et Deum et partem Dei esse dicatis.

6) Ich kann daher der Bemerkung Gieselers S. 613. nicht ganz beistimmen: eine erlösende Thätigkeit werde weder dem *spiritus vivens* noch dem ersten Menschen zugeschrieben, sondern allein Christo und dem heiligen Geist. In Ansehung des ersten Menschen versteht sich dies von selbst, aber mit dem *spiritus vivens* verhält es sich anders. Indem er dem angegriffenen Urmenschen zu Hülfe kommt, äußert er ebensowohl eine erlösende als eine demiurgische Thätigkeit. In der Stelle des Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch verstehe ich unter dem φανεὶς πρῶτον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς nicht Christus, sondern den demiurgischen Geist. S. oben S. 122.

als reines Lichtweſen. Was von Sonne und Mond gilt, daß ſie die reinſten Lichtemanationen ſind, gilt auch von Chriſtus, Manes ſelbſt nennt Chriſtus den Sohn des ewigen Lichts (τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱόν in der Ep. ad Scyth. Fabric. Bibl. gr. Ed. Harl. Vol. VII. p. 316). Wie Gott nach dem Manichäer Fortunatus bei Auguſtin in der Disp. I. mit demſelben, *incorruptibilis, lucidus, inadibilis, intenibilis, impassibilis est, aeternam lucem et propriam inhabitat*, ſo iſt der Erlöſer ihm ähnlich. Er iſt, wie Secundinus in ſeiner Ep. ad Aug. ſagt, *primogenitus ineffabilis ac sacratissimae majestatis, omnium luminum rex*, oder er iſt, wie Auguſtin ſelbſt Confess. V. 10. den Manichäiſchen Begriff von Chriſtus, zu welchem er ſich früher bekannte, bezeichnet, *de massa lucidissimae molis Dei*. Als den in der Sonne vorzugsweiſe thronenden Lichtgenius ſcheinen die Manichäer ſich ihn in idealer Menſchengeſtalt vorgeſtellt zu haben, wie daraus geſchloſſen werden darf, daß nach dem Obigen der von den Dämonen geſchaffene Menſch nach dem in der Sonne erſchienenen Menſchenbilde gebildet worden ſeyn ſollte. Chriſtus iſt demnach auch in dieſer Beziehung der ideale Urmenſch. Es geht dies auch, wie Gieſeler a. a. O. S. 613. bemerkt, aus Mani's Ep. ad Scyth. a. a. O. hervor, nach welcher Chriſtus auf dem Berge ἰδίαν οὐσίαν geoffenbart haben ſollte.

In Sonne und Mond hat der aus der reinen Lichtſubſtanz der Gottheit hervorgegangene Chriſtus ſeinen erhabenen Siz, von welchem herab er zur Erlöſung der gefangenen Weltſeele wirkt, und die von der Materie verſchlungenen Lichttheile mehr und mehr wieder an ſich zu ziehen ſtrebt. Er wirkt, wie Auguſtin De nat. boni c. 44. ſagt, *per discursus solis et lunae et virtutes lucis*. Ueber die Art und Weiſe dieſer Wirkſamkeit aber hatten die Manichäer eine Vorſtellung, von welcher die frommen Väter der Kirche nicht ohne ein gewißes Entſezen reden konnten. *Hoc ge-*

nus nefandissimi erroris, mit dieſen Worten leitet Auguſtin De nat. boni c. 44. die merkwürdige Stelle aus Mani's Thesaurus ein, die wir der folgenden Entwiklung zu Grunde legen müſſen, *quam sacrilegas et incredibiles turpitudines eis suadeat, etiam si non persuadeat, horribile est dicere. Dicunt enim virtutes lucis transfigurari in masculos pulchros, et opponi feminis gentis tenebrarum, et easdem rursus virtutes lucis transfigurari in feminas pulchras, et opponi masculis gentis tenebrarum, ut per pulchritudinem suam inflamment spurcissimam libidinem principum tenebrarum, et eo modo vitalis substantia, hoc est, Dei natura, quam dicunt in eorum corporibus ligatam teneri, ex eorum membris, per ipsam concupiscentiam relaxatis, soluta fugiat et suscepta vel purgata liberetur. Hoc infelices legunt, hoc dicunt, hoc audiunt, hoc credunt, hoc in libro septimo thesauri eorum, sic enim appellant scripturam quandam Manichaei, ubi istae blasphemiae conscriptae sunt, ita positum est: „Tunc beatus ille pater, qui lucidas naves habet, diversoria et habitacula, seu magnitudines, pro insita sibi clementia fert opem, qua exuitur et liberatur ab impiis retinaculis et angustiis atque angoribus suae vitalis substantiae. Itaque invisibili sua nutu illas suas virtutes, quae in clarissima hac navi habentur, transfigurat, easque parere facit adversis potestatibas, quae in singulis coelorum tractibus ordinatae sunt. Quae quoniam ex utroque sexu masculorum ac feminarum consistunt, ideo praedictas virtutes partim specie puerorum investium parere jubet generi adverso feminarum, partem virginum lucidarum forma generi contrario masculorum: sciens eas omnes hostiles potestates, propter ingenitam sibi lethalem et spurcissimam concupiscentiam, facillime capi, atque iisdem speciebus pulcherrimis, quae apparent, mancipari, hocque*

modo dissolvi. Sciatis autem hunc eundem nostrum beatum patrem hoc idem esse, quod etiam suae virtutes, quas ob necessariam causam transformat in puerorum et virginum intemeratam similitudinem. Utitur autem his tanquam propriis armis, atque per eas suam complet voluntatem. Harum vero virtutum divinarum, quae ad instar conjugii contra inferna genera statuuntur, quaeque alacritate ac facilitate id, quod cogitaverunt, momento efficiunt eodem, plenae sunt lucidae naves. Itaque cum ratio poposcerit, ut masculis appareant eaedem sanctae virtutes, illico etiam suam effigiem virginum pulcherrimarum habitu demonstrant. Rursus cum ad feminas ventum fuerit, postponentes species virginum, puerorum investium speciem ostendunt. Hoc autem viso decoro illarum ardor ac concupiscentia crescit, atque hoc modo vinculum pessimarum cogitationum earum solvitur, vivaque anima, quae eorundem membris tenebatur, hac occasione laxata evadit, et suo purissimo aeri miscetur, ubi penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectationem, atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae. Id vero, quod adhuc adversi generis maculas portat, per aestus atque calores particulatim descendit, atque arboribus ceterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur, et caloribus diversis inficitur. Et quo pacto ex ista magna et clarissima navi figurae puerorum ac virginum contrariis apparent potestatibus, quae in coelis degunt, quaeque igneam habent naturam, atque ex isto adspectu decoro vitae pars, quae in earandem membris habetur, laxata deducitur per calores in terram: eodem modo etiam illa altissima virtus, quae in navi vitalium aquarum habitat, in similitudine puerorum ac virginum sanctarum per suos angelos apparet his potestatibus, quarum

natura frigida est atque humida, quaeque in coelis ordinatae sunt, equidem his, quae feminae sunt in ipsis, forma puerorum apparet, masculis vero virginum. Hac vero mutatione et diversitate divinarum personarum ac pulcherrimarum humidae frigidaeque stirpis principes masculi sive feminae solvuntur, atque id, quod in ipsis est vitale, fugit: quod vero resederit laxatum, deducitur in terram per frigora, et cunctis terrae generibus admiscetur.“ 7) — *Quis hoc ferat*, sezt Augustin hinzu, *quis hoc credat, non dico, ita esse, sed vel dici potuisse? Ecce, qui docentem timent anathematizare Manichaeum, et non timent credere haec facientem et haec patientem Deum.*

Demungeachtet möchte dieſe ſo abentheuerlich ſcheinende Vorſtellung ſogleich eine andere Geſtalt gewinnen, ſobald wir uns nur, wozu mir die Veranlaſſung ſehr nahe zu liegen ſcheint, entſchließen können, ſie aus dem Geſichtspunct eines Platoniſchen Mythus zu betrachten. Der Mythus ſoll, um vor allem ſeine Hauptidee ins Auge zu faſſen, erklären, wie die von der Materie verſchlungene Lichtſeele aus den Banden derſelben wieder befreit wird. Indem die die Lichtſeele feſthaltende Materie in dem Fürſten der Finſterniß als perſönliches Weſen genommen wird, iſt dadurch die Grundform geſezt, die der ganzen Vorſtellung den Character einer mythiſchen Handlung gibt. Der geraubten Lichtſeele bleibt auch in den Banden, die ſie in der untern, materiellen Welt zurükhalten, ein mehr oder minder ſchlummerndes Bewußtſeyn ihrer Abkunft. Es regt ſich ſtets der in ihrer Natur liegende Trieb, ſich nach oben zu erheben

7) Dieſelbe Stelle gilt mit denſelben Worten Evodius De fide c. 14-16. Man vgl. ferner bey Augustin die Disp. II. mit dem Manich. Felix c. 7. Contra Faust. XX. 6. De haeres. c. 46.

Menſchen, der aus Anſtrengung ſchwizt, und ſein Schweiß iſt der Regen. Davon hatte auch Cyrill von Jeruſalem, wie er verſichert (Catech. VI, 34.), in den Schriften der Manichäer geleſen. Der Regen, behaupten die Manichäer, entſteht aus der Leidenſchaft der Liebe. Sie wagen nemlich zu ſagen, am Himmel ſey eine ſchöne Jungfrau mit einem ſchönen Jüngling [8]), ſie fliehe vor ihm,

8) Der Mythus hat, wie wir ſehen, mehrere Variationen. Nach den Auguſtin'ſchen Stellen erſchienen die Lichtgeſtalten der Sonne theils in männlicher theils in weiblicher Geſtalt, wie auch die Dämonen theils männlichen, theils weiblichen Geſchlechts ſind. Es iſt, wie Auguſtin De haer. c. 46. ſagt, eine *transfiguratio masculorum in feminas* und *feminarum in masculos*, oder die Manichäer behaupteten nach den Acta c. Fel. II. 7.: *positum (in sole) Deum virtutes suas convertere in masculos, ad irritandum concupiscentias daemonum feminarum, et eosdem rursus convertere in feminas, ad irritandum concupiscentias daemonum masculorum.* Nach den Acta disp. Arch. c. 8. iſt es eine Lichtjungfrau, die auch wieder die Geſtalt eines ſchönen Jünglings annimmt, um in den Dämonen beider Geſchlechter die Leidenſchaft der Liebe zu weken. Cyrill dagegen ſpricht nur von einer ſchönen Himmelsjungfrau und einem ſie liebenden ſchönen Jüngling, ohne den leztern als Dämon zu bezeichnen, aber gleichwohl kann dieſer Jüngling nur der am Himmel gefeſſelte Archon ſeyn. Die Darſtellung Cyrills enthält noch einen Zug, aus welchem zu ſehen iſt, wie Manes das ganze Naturleben aus dem Geſichtspunct ſeines Dualismus auffaßte. Der Geſchlechtstrieb der Thiere iſt derſelbe Trieb, der die Dämonen gegen die ſchönen Lichtgeſtalten des Himmels entflammt. *Κατὰ τὸν τῶν καμήλων ἢ λύκων καιρὸν τοὺς τῆς αἰσχρᾶς ἐπιθυμίας καιροὺς ἔχειν (τὴν παρθένον καὶ τὸν νεανίσκον) καὶ κατὰ τὸν τοῦ χειμῶνος καιρὸν μανιωδῶς αὐτὸν ἐπιτρέχειν τῇ παρθένῳ καὶ τὴν μὲν φεύγειν φασὶ, τὸν δὲ ἐπιτρέχειν. — Ταῦτα γέγραπται ἐν ταῖς τῶν Μανιχαίων βίβλοις, ταῦτα ἡμεῖς ἀνέγνωμεν.*

er verfolge ſie, und aus den Schweißtropfen, die ihm entſtrömen, entſtehe der Regen [9]). Damit hängt zuſammen, daß die Manichäer auch Donner und Blitz nicht für Wirkungen Gottes, ſondern des Dämon hielten [10]). So ſezt der Läuterungsproceß, durch welchen das Licht von der Materie wieder ausgeſchieden werden ſoll, die ganze Natur in Bewegung. Wie Plato die Seele, wenn der Anblick der Schönheit ſie ergreift, und die Empfindungen der Liebe in ihr wekt, in Schweiß und ungewohnte Hitze, in Unruhe und Geiſtesverwirrung gerathen läßt, ſo gleicht auch der

---

9) Von derſelben Vorſtellung ſpricht Titus von Boſtra II, 32. um den Widerſpruch zu tadeln, in welchen Manes mit ſich ſelbſt gerathe, wenn er den Regen für etwas Ueberflüſſiges erkläre: *Ἆρ' οὖν ἐκεῖνος ἰσχυρῶς ἑαυτῷ καὶ ὧδε μάχεται, πικρῶς διαβάλλων εἰς κακίαν τοὺς ἀπὸ γῆς καρποὺς, δια ἡλίου γε αὐξανομένους, ὃν πάνυ θαυμάζει καὶ τιμᾷ· τοὺς δὲ ὄμβρους περιττώσεις εἶναι λέγων καὶ τῶν ἀρχόντων τῆς ὕλης ἐρωτιόντων πρὸς τὰς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεις· καὶ οὕτω δὴ καμμόντων ἱδρῶτας αὐτοὺς εἶναι διοριζόμενος, τὸ παρέλκον αὐτῶν, ὡς αὐτὸς οἴεται.*

10) Dies liegt in Cyrills Worten in der angeführten Stelle: *βροντᾷ ὁ θεὸς, καὶ πάντες τρέμομεν, κἀκεῖνοι* (die Manichäer) *βλασφημοῦσιν· ἀστράπτει ὁ θεὸς, καὶ πάντες εἰς γῆν ἐπικλίνομεν, κἀκεῖνοι περὶ οὐρανῶν τὰς δυσφήμους ἔχουσι γλώσσας.* Die übrigen Schriftſteller erwähnen hievon nichts, aber von Priscillian, deſſen Secte den Manichäismus im Occident weiter verbreitete, ſagt Oroſius in dem Commonit. ad August. in Auguſt. Werken T. VIII. S. 432. (der Benedict. Ausg.): *Dicit esse virginem quandam lucem, quam Deus volens dare pluviam hominibus, principi humidorum ostendat, qui, dum eam apprehendere cupit, commotus consudet, at pluviam faciat, et destitutus ab ea mugitu suo tonitrua concitet.* Dies paßt ganz zum Inhalt des obigen Mythus.

rieſenhafte Dämon, in welchem Manes die ganze materielle Natur perſonificirt, einem von der Leidenſchaft der Liebe bis zum Wahnſinn Bewegten. Die Erſcheinungen der Natur, in welchen ſich das in ihrem Innern waltende Leben mit dem mächtigſten Eindrucke offenbart, wurden in der alles perſonificirenden Anſicht Mani's Zuſtände eines nach menſchlicher Weiſe gedachten großen Individuums. Der ganze gährungsvolle Kampf der im Innern der Natur einander entgegenwirkenden Kräfte, welchen Manes auf dieſe Weiſe ſchildert, ſoll den mächtigen Drang veranſchaulichen, mit welchem die im tiefen Schooße der Erde verſchloſſenen Lichtelemente ſich emporarbeiten, um aus Licht hervorzudringen. Der Dämon will ſich zwar der ſchönen Lichtgeſtalten, die ſich ſeinem Anblick darſtellen, bemächtigen, aber ſein Beginnen kann hier nur vereitelt werden. Die leidenſchaftliche Unruhe und Bewegung, in die er verſezt wird, wird gerade das Mittel, die Bande, die die Seele bei ihm feſthalten, zu löſen. Die Hize der Leidenſchaft, die ihn durchdringt, wird zur auflöſenden Wärme. Die reinſten Theile der gefangenen Weltſeele ſchweben leicht und flüchtig zum Aether empor, und was noch die Schlaken der unreinen Materie an ſich trägt (*quod adhuc adversi generis maculas portat*) fällt in dem warmen befruchtenden Regen, der aus dem Schweiße des Archon entſteht, zur Erde nieder, und indem dieſer in die Erde eindringt, entwikelu ſich unter ſeinem Einfluß die gebundenen Lichtkeime, und ſtreben in den Gewächſen der Erde zur lichten Oberwelt empor Vgl. Auguſt. De mor. Manich. c. 15.: *Pars illa divina* (das *membrum Dei malorum substantiae commixtum*) *ex omni parte mundi quotidie purgatur et in sua regna resumitur, sed haec per terram exhalans et ad coelum tendens incurrit in stirpes, quoniam radicibus terrae affiguntur, atque ita omnes herbas et arbusta omnia fecundat et vegetat.* (S. oben die Lehre von dem *Jesus*

patibilis.) Auf den weitern Fortgang dieſes Ausſcheidungsproceſſes werden wir nachher zurükkommen.

Bey der Betrachtung der einzelnen Züge des Mythus wollen wir zuerſt einen Blick auf die in Sonne und Mond erſcheinenden Lichtgeſtalten von Jünglingen und Jungfrauen werfen. Ich weiß nicht, ob hier nicht vielleicht vor allem ſchon daran erinnert werden darf, daß auch nach dem Zendaveſta die Lichtgenien im Kampfe mit den Dämonen bisweilen verſchiedene wechſelnde Geſtalten annehmen, wie z. B. Taſchter (der Sirius), indem er den Dew Epeoſcho bekämpft, ſich zehen Nächte mit dem Glanzkörper eines Jünglings, eines Stiers, eines Pferds vereinigte. Zendav. Th. **II.** S. 211. f. Vgl. über den Ized Behram Zend. Th. **II.** S. 272. f. Wir ſehen wenigſtens auch hieraus, wie ſich in der Phantaſie des Orientalen die vom Himmel herab wirkenden Lichtkräfte zu lebendigen Weſen verſchiedener Art geſtalteten. Eine andere ſich mehr annähernde Parallele ſcheint mir die eigene Vorſtellung der Oßener darzubieten, mit welcher uns Epiphanius **Haer. XIX, 4.** bekannt macht. Elxai, der um die Zeit Trajans in der Secte auftrat (Ep. a. a. O. c. **1.**), beſchrieb Chriſtus als eine coloſſale, zwiſchen Himmel und Erde ſtehende, unſichtbare menſchliche Geſtalt und ebenſo den heiligen Geiſt, der Chriſtus zur Seite, in, weiblicher Geſtalt, gleich einer Bildſäule ſich über die Wolken erhebe, und zwiſchen zwei Bergen ſtehe. Vgl. Epiph. **Haer. XXX, 17.** Nach Photius **Bibl. cod. 114.** fand ſich in den apokryphiſchen *Περίοδοι Ἀποστόλων*, die einem gewißen Lucius zugeſchrieben und von den Manichäern (ſ. oben S. 187.) gebraucht wurden, unter andern ſeltſamen Vorſtellungen auch dieſe: *Χριστὸν – φανῆναι – μέγιστον, ὥστε τὴν κορυφὴν διήκειν ἐσθ' ὅτε μέχρις οὐρανοῦ.* Man dachte ſich alſo Chriſtus und den heiligen Geiſt in männlicher und weiblicher Rieſengeſtalt, ebenſo zwiſchen Himmel und Erde ſchwebend und dieſen ganzen Zwiſchenraum gleich-

ſam phyſiſch ausfüllend, wie die von Sonne und Mond herabwirkenden, theils männlichen theils weiblichen, Manichäiſchen Lichtgeſtalten denſelben Raum mit ihrer Anziehungskraft durchdringen ſollten. Es ſteht hier noch eine männliche Geſtalt neben einer weiblichen, es tritt aber auch die weibliche ſo hervor, daß die männliche entweder ganz zurüktritt, oder nur als Modification der weiblichen erſcheint. In den Acten der Diſp. des Arch. c. 8. iſt es eine ſchöne, wohlgeſchmükte Jungfrau (*παρθένος τις ὡραῖα κεκοσμημένη*), welche *πιθανὴ πάνυ συλᾶν ἐπιχειρεῖ τοὺς ἄρχοντας, τοὺς ἐν τῷ στερεώματι ὑπὸ τοῦ ζῶντος πνεύματος ἀνενεχθέντας καὶ σταυρωθέντας, φαινομένη δὲ τοῖς ἄρρεσι θήλεια εὔμορφος, ταῖς δὲ θηλείαις νεανίας εὐειδὴς καὶ ἐπιθύμητος.* Dieſe *παρθένος* iſt ohne Zweifel nicht verſchieden von der *παρθένος τοῦ φωτός*, die c. 11. erwähnt wird, und von der *ἀῤῥενικὴ παρθένος*, welche die Manichäer nach Theodoret Fab. haer. I, 26. und nach den Anathematismen bei Cotelier (Patr. Ap. I. S. 543.) eine Tochter des Lichts, oder auch Joel, nannten, und von welcher ſie ſagten, daß ſie der Eva Leben und Licht mitgetheilt habe. Was Thilo Acta Thom. S. 130. gegen die Identität einwendet, ſcheint mir von keiner Bedeutung zu ſeyn, darin aber ſtimme ich Thilo ganz bei, daß dieſe Lichtjungfrau die gröſßte Aehnlichkeit mit der Achamoth der Gnoſtiker hat, weswegen bei Epiphanius Haer. LXV, 9. die Manichäiſche Lichtjungfrau geradezu *ἡ σοφία ἡ ἄνωθεν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ* genannt und von dieſer dasſelbe prädicirt wird, was die Acta jener beilegen: *Ἔφασκε δὲ πάλιν* (*ὁ Μάνης*) *ὅτι ἡ σοφία ἡ ἄνωθεν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ βουλευομένη τὴν ψυχὴν τὴν ἐν ἅπασι διαχυθεῖσαν* (es muß hier, wie Thilo S. 131. richtig bemerkt, *συναθροίζειν* oder ein ähnliches Zeitwort ſupplirt werden) — *εἶναι γάρ φησιν αὐτὸς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ Μανιχαῖοι τὴν ψυχὴν μέρος θεοῦ, καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἀποσπασθεῖσαν,*

ἐν

ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἀρχόντων τῆς ἀντικειμένης ἀρχῆς τε καὶ ῥίζης καταβεβλῆσθαι ἐν τοῖς σώμασιν. — Ἡ προειρημένη σοφία τοὺς φωστῆρας τούτους κατέθετο ἐν οὐρανῷ, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα, μηχανὴν ταύτην ἐργασαμένη διὰ τῶν δώδεκα στοιχείων. Die Hauptstelle aber, aus welcher wir die Lichtjungfrau näher kennen lernen, findet ſich in den apokryphiſchen **Acta Thomae**, die viel Manichäiſches enthalten, und unter die von den Manichäern beſonders gebrauchten Schriften gehörten (Thilo S. 81. 122. f.). Hier wird (c. 6. S. 13.) die κόρη τοῦ φωτὸς wegen ihrer himmliſch ſchönen Geſtalt geprieſen. Ihre beiden Hände weiſen auf den Chor der ſeligen Aeonen hin, ihre Finger auf die Thore der Stadt (das himmliſche Jeruſalem). Es umgeben ſie die Freunde des Bräutigams (des Erlöſers), an der Zahl ſieben, die ſie ſich ſelbſt erwählt hat, und ihre Brautgeſpielinnen ſind ſieben, die vor ihr tanzen, zwölf aber ſind an der Zahl, die vor ihr dienen, den Blik auf den Bräutigam gerichtet, damit ſie durch ſeinen Anblik erleuchtet werden und mit ihm am Hochzeitmale Theil nehmen. Man vgl. hierüber die Bemerkungen Thilo's S. 135 f. Da ich ſpäter noch einmal auf dieſe Lichtjungfrau zurükkommen werde, ſo ſeze ich hier blos noch hinzu, daß ſie mir im Allgemeinen die Vorſteherin und Regentin der geſchaffenen ſichtbaren Welt zu ſeyn ſcheint, und dieſe ſelbſt nach verſchiedenen Beziehungen in ſich repräſentirt.

So erſcheinen uns auch hier Sonne und Mond mit den Lichtgeſtalten, in welchen ſie ſich darſtellen, als die Vorſteher und Regenten dieſer ſichtbaren Weltordnung, ganz der Würde gemäs, die man dieſen glänzendſten und einflußreichſten, bald der obern bald der untern Welt zugewandten Lichtweſen in der alten Religion überall einzuräumen pflegte. In dieſer Beziehung ſagt Alexander von Lycopolis, um ihren Wirkungskreis zu bezeichnen c. 3.: τὸν κόσμον γεγο-

νέναι, καὶ ἐν αὐτῷ ἥλιον καὶ σελήνην ταῖς γενέσεσιν καὶ ταῖς φθοραῖς, ἀεὶ τὴν δύναμιν θεῖαν τῆς ὕλης ἀποχωρίζοντας καὶ πρὸς τὸν θεὸν παραπέμποντας. Unter ihrem Einfluße entſteht und vergeht alles in dieſer einem ſteten Wechſel unterworfenen Welt, ſie ſind die Vermittler, die das Sichtbare an das Unſichtbare, das Zeitliche an das Ewige anknüpfen, in ihnen ruht das Band, durch welches allem, was in dieſer untern Welt den Keim eines höhern Daſeyns in ſich trägt, ſein Zuſammenhang mit der reinen Lichtwelt geſichert bleibt. Daher iſt ihre Hauptwirkſamkeit eine reinigende und läuternde, eine zurükführende und hinaufleitende. Sie ſind überhaupt die erhabenſten Organe, deren ſich die Gottheit bedient, um in der Erſcheinungswelt alles nach ihrem Willen zu vollenden (*utitur his tanquam propriis armis, atque per eas suam complet voluntatem beatus pater*), der reinſte Abglanz des göttlichen Lichtweſens (*sciatis, hunc eundem nostrum beatum patrem idem hoc esse, quod suae virtutes*), die wirkſamſten Kräfte (*altissimae virtutes*). Bemerkenswerth iſt dabei auch die Beziehung, in welcher ſie zu den reinen Elementen Feuer und Waſſer geſezt ſind. Das kleinere der beiden Lichtſchiffe, der Mond, wird ausdrüklich die *navis vitalium aquarum* genannt. Es wirkt auf die feuchte und kalte Natur der Dämonen, wie das andere, das Schiff der Sonne, auf diejenigen, die feuriger Natur ſind. Bei dem einen ſenkt ſich der befreite Lichtſtoff durch Wärme in die Erde, bei dem andern durch Kälte (*deducitur per calores in terram — per frigora*). Das Element der Sonne iſt das reine Feuer, das Element des Mondes das reine Waſſer, wie Auguſtin De haeres. c. 46. ſagt: *Naves (lunam et solem) de substantia Dei pura perhibent fabricatas. — Naves autem illas, id est, duo coeli luminaria, ita distinguunt, ut lunam dicant factam ex aqua bona, solem vero ex igne bono.* Der Mond wur-

de wegen seines blassen, der feuchten Nacht angehörenden Lichts im Alterthum häufig in naher Verwandtschaft mit der Natur des Wassers gedacht. Es war dies schon eine indische Vorstellung. Im Jadschur-Veda findet sich die Stelle (s. Majer Brahmaismus Leipz. 1818. S. 40.): „Wie in der Sonne die Lebenswärme, so wurde im Monde hervorgebracht das Lebenswasser (die *vitales aquae* bei Mani in der obigen Stelle), aus ihm die Feuchte, der Regen und die Fruchtbarkeit, und daher ist er der König des Pflanzenreichs.“ Wegen seines Einflusses auf das Pflanzenleben, auf Wachsthum und Grüne wird der Mond auch im Zendavesta gepriesen. „Wenn Mondlicht sanft erwärmt (wird in dem dem Monde gewidmeten Neâsch Zendav. Th. II. S. 110. gesagt), wachsen Bäume mit Goldfrucht, und Grüne breitet sich über die Erde mit Mannigfaltigkeit. Mit dem Monde, sey er jung oder vollendet, zeigen sich alle Zeugungen. Er ist der Schöpfer des Grünen, des Ueberflusses, der Gesundheit, macht licht den Weg zur Hervorbringung lebendiger Wesen“ [11]). Zugleich wird ihm im Sinne Mani's eine reinigende Kraft zugeschrieben. Als der Urstier starb, und seinen Samen auf die Erde fallen ließ, übergaben ihn Izeds des Himmels dem Monde, der ihn bewahrte und reinigte, Zendav. Th. III. S. 72. In vielen Stellen der Zendschriften wird der Mond deswegen der Beschüzer des Stiersamens genannt. Nehmen wir nun hier noch hinzu, daß auch die reine heilige Luft in dem heiligen Geist, in welchem sie personificirt wurde, in dem Manichäischen System ihre besondere Bedeutung erhielt, so werden wir hier sehr bestimmt an die hohe Verehrung erinnert, die schon die alten Perser den reinen Ele-

11) Vgl. Plut. De Is. et Os. c. 41.: *τὴν σελήνην γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιον ἔχουσαν εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσι.* In der Sonne walte dagegen die Kraft des Feuers.

menten der Natur erwieſen. In den Elementen, dem guten oder reinen Feuer, dem reinen Waſſer, der reinen Luft, ſtellt ſich das Naturleben von ſeiner geiſtigſten Seite dar, in ihnen ſpiegelt ſich die Lichtnatur der Gottheit in ihrem Bilde ab, ſie ſind das immateriellſte Subſtrat des alles durchdringenden und belebenden göttlichen Geiſtes. Von ihnen erwartete man, wie ſo viele an ſie gerichteten Gebete und Hymnen der indiſchen und perſiſchen Religionsſchriften bezeugen, in den alten Religionen alle Förderung des phyſiſchen und geiſtigen Lebens, alle Kraft, die den Menſchen höher hob, und ihn im Bewußtſeyn ſeiner überſinnlichen Natur der Gottheit näher brachte. In dieſem Sinne waren ſie daher auch dem Manes, wenn er in Sonne und Mond, die zuſammen die zweite Perſon der Manichäiſchen Trinität ausmachten, oder in Chriſtus, das Feuer und das Waſſer, und in dem heiligen Geiſte, der dritten Perſon, die Luft perſonificirte, und dieſe beiden göttlichen Perſonen als die unmittelbarſten Organe und Repräſentanten des im reinſten Lichte thronenden Vaters des Lichtes betrachtete, die Lichtkräfte, durch deren Wirkſamkeit alles in der Materie gefangen gehaltene geiſtige Leben zum Lichtreich wieder zurükgebracht werden ſollte. Es liegt demnach auch hier die Anſicht zu Grunde, die Servius ad Virg. Georg. II, 388. mit Beziehung auf die in den alten Myſterien gebräuchlichen Reinigungsarten in den Worten ausdrükt: *Omnis purgatio per aquas, aut per ignem fit, aut per aerem.*

Nehmen wir endlich auch noch darauf Rükſicht, daß Sonne und Mond als Lichtſchiffe, als *lucidae naves*, vorgeſtellt wurden, ſo läßt ſich auch hier nicht verkennen, wie ſich im Manichäismus der Character der alterthümlichen Anſchauungsweiſe ausdrükt. Götter wurden häufig in Schiffen fahrend vorgeſtellt, namentlich in Aegypten [12]).

12) Plutarch De Is. et Os. c. 34.: ἥλιον καὶ σελήνην οὐχ ἅρμασιν, ἀλλὰ πλοίοις ὀχήμασι χρωμένους περιπλεῖν. Vgl. c. 41.

Es gab Feste, bei welchen ein heiliges Schiff (von einem *navigium auratum* im Cultus des thebaischen Zeus Ammon spricht Curtius IV, 7.) mit dem Götterbilde von Priestern getragen wurde. Ein Lichtschiff, an das hier erinnert werden darf, war auch das berühmte, die Erde umkreisende Argoschiff der Griechen, schon dem Namen nach. Die Argo war die Leuchtende, ein Symbol des durch das Dunkel der Welt, durch alle das Menschenleben ringsumher bedrohenden Gefahren mit göttlicher Kraft hindurchleitenden Lichtprincips. In welcher Bedeutung wir jedoch die Manichäischen Lichtschiffe zu nehmen haben, erklärt uns Manes selbst am besten in den Worten der oben angeführten Stelle, in welchen er sagt, daß die *penitus ablutae animae adscendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectationem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae.* Die Bestimmung also, die Sonne und Mond nach der Ansicht Mani's haben, die gereinigten Seelen in das Lichtreich hinüber zu führen, dies war es, was die Veranlassung gab, sie als Lichtschiffe darzustellen [13]). Sind sie aber Schiffe, so mußte auch die Welt, aus welcher sie

13) Ueber die Sonne hatten die Manichäer nach Augustin Contra Faust. XX, 6. noch die eigene Vorstellung: *vos eum (solem) triangulum perhibetis, id est, per quandam triangulam coeli fenestram lucem istam mundo terrisque radiare. — Nescio, quam navim per foramen triangulum micantem atque lucentem — adoretis.* Worauf sich dies bezieht, ist mir nicht bekannt. Auch Mosheim's Erinnerung an den Mithras τριπλάσιος der Perser (S. 781.) macht die Sache nicht deutlicher. Da die Manichäer überhaupt soviel Astronomisches in ihr System aufnahmen, (*libri eorum pleni sunt*, sagt Augustin Confess. V, 7., *longissimis fabulis de coelo et sideribus, et sole et luna*, so dürfen wir uns nicht wundern, daß uns manches nur sehr fragmentarisch bekannt ist.

die Seelen hinüberführen sollen, als ein Ocean gedacht werden, auf welchem die in der Fahrt durch das Leben begriffenen Seelen unstet umherirren, bis sie durch die rettenden Schiffe an die glüklichen Ufer des ewigen Lichtreichs gebracht werden, in das Vaterland, in das sie, wie durch Stürme verschlagen, nach langer Irrfahrt zurükkommen, wie Manes durch den Ausdruk *patriae transfretatio* andeutet. Es ist auch dies eine ächt alterthümliche Vorstellung, die nach meiner Ueberzeugung mehreren alten Sagen, namentlich auch der biblischen Tradition von der zerstörenden Sündfluth und der rettenden Arche, zu Grunde liegt. Insbesondere findet sich diese Vorstellung in einem orientalischen Religionssystem, mit welchem der Manichäismus, wie wir später noch sehen werden, eine auffallende Verwandtschaft zeigt. Bei den Buddhaisten ist es, wie Schmidt in den Forschungen im Gebiete der ältern rel. pol. und lit. Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens Petersb. 1824. S. 182. bemerkt, sehr gewöhnlich, die dem beständigen Wechsel, dem Ortschilaug, unterworfene Welt mit einem stürmischen, beständig wogenden Meer zu vergleichen. Wer das Ufer dieses Ortschilaug-Meeres erreicht hat, ist für immer in Sicherheit, weswegen in den buddhaistischen Büchern alle dahin führenden Mittel und Mittler Hinüberführer genannt werden. Wie sehr diese Idee schon seit alter Zeit dem religiösen Geiste des Orients sich empfahl, mögen uns hier noch die Eßeuer bezeugen, bei welchen wir sie in Verbindung mit einer Weltansicht finden, die mit der Manichäischen ganz übereinstimmt. Nach Josephus (B. J. II. 8, 11.) hatten sie die Meinung, daß die Leiber vergänglich und ihr Stoff nicht bleibend ist, daß aber die Seelen unsterblich auf ewig dauern, und aus dem feinsten Aether hervorgegangen von den Leibern gleichsam wie von Zäunen umflochten sind, da sie durch einen natürlichen Trieb von ihnen angezogen wor-

den sind, daß sie aber alsdann, wenn sie aus den fleischlichen Banden entlassen und gleichsam von einer langen Sklaverei befreit worden sind, sich freuen und in die Höhe emporgehoben werden. Den Guten nun, sagen sie, indem sie denselben Glauben haben, wie die Griechen, stehe ein Leben jenseits des Meeres bevor, und ein Ort, der weder durch Regen und Schnee noch durch Hize beläſtigt werde, wo stets vom Meere her sanft kühlender Wind wehe. Nach derselben Meinung, sezt Josephus hinzu, scheinen mir die Griechen den Edlen unter ihnen, die sie Heroen und Halbgötter nennen, die Inseln der Seligen zugeschrieben zu haben. In der That sezt die so verbreitete Sage von den *νῆσοι μακάρων* die Idee einer ähnlichen *transfretatio* voraus, die bald sinnlicher bald idealer gedacht wurde, bei den Eßenern aber, die die Seelen nach dem Tode in den lichten Aether emporschweben ließen, die Befreiung aus den Banden der Materie ächt manichäisch als das Loos des Seligen betrachteten, nur eine bildliche Bedeutung gehabt haben kann [14]). Auch im christlichen Alterthum bediente man sich dieser bildlichen Vergleichung gerne. So vergleicht, um nur dieses Beispiel hier anzuführen, Pseudoclemens in dem den Homilien voranstehenden Briefe des Clemens an Jacobus c. **14.** die christliche Kirche mit einem großen Schiffe, das durch einen gewaltigen Sturm Männer aus allen Orten führt, die alle in der Einer Stadt des guten Königreichs wohnen wollen. Ihr Herr ist Gott, ihr Steuermann Christus, das Schiffsvolk die Gemeinde der Brüder, das Meer die Welt, die Stürme sind die Versuchungen, die brandenden Fluthen die Verfolgungen und Gefahren. Die Schiffenden haben alle Noth

14) In demselben Sinne nannten die Aegyptier den Ruheort der bei Osiris Bestatteten *ὅρμος ἀγαθῶν* Plut. De Is. et Os. c. 20.

zu erwarten, da ſie ein großes und ſtürmiſches Meer durchſchwimmen müſſen, die Welt. Aber durch Gebet und Einigkeit gelingt es ihnen, in den Hafen der Ruhe einzulaufen, wo die Friedensſtadt eines großen Königs iſt. — Daher die bekannte, ſo vielfach gebrauchte Vergleichung der chriſtlichen Kirche mit der Arche der Fluth.

Wir haben bisher den Manichäiſchen Läuterungsproceß nur nach ſeiner allgemeinſten Seite betrachtet, nach den beiden äußerſten Puncten, zwiſchen welche die ganze Bewegung fällt. Sie geht aus von Sonne und Mond, und erſtrekt ſich auf die äußerſten Puncte der materiellen Welt, wo noch Licht und Materie mit einander gemiſcht ſind. Indem dieſer ganze Zwiſchenraum von der göttlichen Anziehungskraft, mit welcher Sonne und Mond auf alle durch die ganze materielle Welt zerſtreuten Lichtelemente einwirken, durchdrungen wird, erfolgt eine allgemeine durch das ganze Naturleben hindurchgehende Bewegung, durch welche alle Theile der Weltſeele ſich in die Höhe heben, und ſich aus den Banden, die ſie in der dunkeln Tiefe feſthalten, ans Licht emporarbeiten, bis ſie endlich als geläuterte, von allem Schmuze der Materie reingewaſchene Seelen (als *ablutae animae*) die Lichtſchiffe beſteigen, die bereit ſtehen, ſie an die Ufer des Heimathlandes hinüberzuführen. Die auf dieſe Weiſe alles Göttliche, dem Lichte Verwandte, aus der materiellen Welt an ſich ziehende, und in Einen Vereinigungspunct ſammelnde Kraft wirkt von der Sonne und dem Monde aus, es iſt aber derſelbe Chriſtus, der in dieſen beiden Geſtalten für den Zwek der Erlöſung thätig iſt. Wie die alte Religion die Sonne als männliche, den Mond als weibliche Gottheit vorzuſtellen pflegte, wie einzelne chriſtliche Secten dem männlichen Chriſtus den heiligen Geiſt als weibliches Weſen zur Rede ſtellen (ſ. oben S. 223.) ſo nimmt auch der Manichäiſche Chriſtus in der Sonne gleichſam einen männlichen, in dem

Monde einen weiblichen Character an. *Christum esse*, ſagt Fauſtus bei Auguſtin Contra Faust. XX. 2., *Dei virtutem et sapientiam: virtutem quidem ejus in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna.* Es iſt derſelbe Unterſchied, wie zwiſchen dem göttlichen Logos und der göttlichen Sophia, ſofern bei dieſen beiden Begriffen auch ſchon die Verſchiedenheit der grammatiſchen Wortform dem Begriffe ſelbſt eine gewiſſe Modification gibt [15]).

Sollte aber der Manichäiſche Chriſtus im Manichäiſchen Syſtem dieſelbe Bedeutung haben, die Chriſtus im Chriſtenthum hat, ſo mußte der eigentliche Gegenſtand und Mittelpunct ſeiner Wirkſamkeit und Sendung der Menſch ſeyn. Die Manichäiſche Lehre behauptet daher, wie die chriſtliche, daß der Menſch nur durch Chriſtus erlöst, mit Gott geeinigt und zum göttlichen Reich zurükgeführt werden kann. Nur der Ankunft des Erlöſers verdankt der Menſch, ſagt der Manichäer Fortunatus Disp. II., *hanc scientiam rerum, qua possit anima, ac si divino fonte lota de sordibus et vitiis tam mundi quam corporis, in quibus eadem anima versatur, regno Dei, unde progressa est, repraesentari.* Derſelbe ſagt Disp. I.: *Et nostra professio ipsa est, quod incorruptibilis sit Deus, quod lucidus, — quod nihil ex sese corruptibile proferat, nec tenebras, nec daemones, nec satanam, nec aliquid adversum in regno ejus reperiri possit. Sui autem similem salvatorem direxisse, verbum natum a constitutione mundi, cum mundum fabricaret, post mundi fabricam inter homines venisse, dignas si-*

15) Ziemlich analog ſagt Plutarch unmittelbar nach den S. 227. angeführten Worten: λόγου ἔργοις ἔοικε καὶ σοφίας τὰ τῆς σελήνης, τὰ δὲ ἡλίου πλήγαις ὑπὸ βίας καὶ ῥώμης περαινόμενα. Die Sonne wirkt mit männlicher Kraft und Stärke, der Mond mit ſanfterem verborgenem Einfluß.

bi animas elegisse sanctae suae voluntati, mandatis suis coelestibus sanctificatas, fide ac ratione imbutas coelestium rerum: ipso ductore hinc iterum easdem animus ad regnum Dei reversuras esse, secundum sanctam ipsius pollicitationem, qui dixit: ego sum vita, veritas et janua, et: nemo potest ad patrem pervenire, nisi per me. His rebus nos credimus, quia aliae sunt animae, id est, alio modo ante non poterunt ad regnum Dei reverti, nisi ipsum repererint veritatem, viam et januam. Ipse enim dixit: qui me vidit, vidit et patrem meum, et: qui in me crediderit, mortem non gustabit in aeternum, sed transitum faciet de morte ad vitam et in judicium non veniet. His rebus credimus et haec est ratio fidei nostrae, et pro viribus animi nostri mandatis ejas obtemperare, unam fidem sectantes hujus trinitatis, patris et filii et spiritus sancti. So chriſtlich alles dieß lautet, ſo iſt doch hier der Punct, wo ſich der Manichäismus vom Chriſtenthum aufs entſchiedenſte trennt, und ſo genau er ſich ſonſt an chriſtliche Begriffe und Ausdrüken anzuſchließen ſucht, ſo wenig ſcheut er ſich hier, die große Divergenz hervortreten zu laſſen, indem er von einer menſchlichen Geburt und Erſcheinung des Erlöſers nichts wiſſen will. Gekommen ſey zwar allerdings Chriſtus, behauptet die Manichäiſche Lehre, und aus dem Schooße des Vaters herabgeſtiegen, daß er aber von einem Weibe geboren worden, ſey auf keine Weiſe zu glauben. *Absit*, laſſen die Acta disp. Arch. c. 47. den Manes ſelbſt ſagen, *ut Dominum nostrum Jesum Christum per naturalia pudenda mulieris descendisse confitear, ipse enim testimonium dat, quia de sinibus patris descendit* [16]). — *Sunt innumera testimonia hujusce-*

16) Nur *de coelo, ex Deo* ſollte Chriſtus gekommen ſeyn, wie z. B. Fortunatus ſagt Disp. I.: *Salvatorem Christum*

modi, quae indicant, eum venisse, et non natum esse. Es iſt dieß der Manichäiſche Doketismus, welcher, wie wir an einem andern Orte noch weiter ſehen werden, die ganze hiſtoriſche Realität der Erſcheinung Chriſti aufhob. Hier beſchränken wir uns blos auf die Frage, was der Manichäismus Poſitives an die Stelle ſezte, oder, was er unter der Sendung und Ankunft Chriſti auf der Erde verſtanden habe, wenn doch Chriſtus nicht wirklich als Menſch geboren ſeyn ſollte? Darauf iſt jedoch ſchwer zu antworten: wir ſind über dieſen Theil der Manichäiſchen Lehre nur ſehr wenig unterrichtet, indem uns die Polemik gegen die Manichäer zwar ausführlich meldet, was ſie in der chriſtlichen Lehre von Chriſtus verworfen, was ſie aber ſelbſt geglaubt haben, mit Stillſchweigen übergeht. Unter den Stellen, die einige Auskunft hierüber zu geben ſcheinen, möchte folgende beachtet zu werden verdienen: *Mihi pium videtur dicere*, ſagt Manes in den Acten c. 50. zu ſeinem Gegner Archelaus, *quod nihil eguerit filius Dei in eo, quod adventus ejus procuratur ad terras, neque opus habuerit columba, neque baptismate, neque matre, neque fratribus, fortassse neque patre, qui ei secundum te fuit Joseph; sed totus ille ipse descendens, semet ipsum, in quocumque voluit, transformavit in hominem, eo pacto, quo Paulus dicit, quia habitu repertus est ut homo. Cujus igitur rei indiguerit is, qui semet ipsum in omnia transformarit, ostende. Quando enim voluit, hunc hominem rursum transformavit in speciem solis ac vultum.* Es iſt erſt ſehr natürlich, bei dieſer Stelle an die menſchlichen Geſtalten zu denken, in welchen Chriſtus nach dem Obigen in Sonne und Mond erſcheint. Wie durch dieſe Geſtalten in den Dämonen die Begierde des Lichts gewekt

---

de credimus de coelo venisse, Fauſtus XXIII, 2.: *Vestrum est, Maria accipere filium Dei, nostrum ex Deo.*

wird, um dadurch die Zweke zu realiſiren, für welche Chriſtus als Erlöſer thätig ſeyn ſoll, ſo läßt ſich Chriſtus von Zeit zu Zeit in menſchlicher Geſtalt in die Menſchenwelt herab, um den Menſchen ein ſichtbares Bild ſeines Weſens vor Augen zu ſtellen, und wenn er den von ihm bezwekten Eindruk auf ſie gemacht, das Bewußtſeyn der Lichtnatur in ihnen wieder erwekt hat, kehrt er zur Sonne zurük, und wandelt ſich wieder in die Geſtalt der Sonne um. So leuchtete ja auch ſchon bei der Schöpfung des Menſchen eine Menſchengeſtalt aus der Sonne herab. Sie war damals das Bild, nach welchem der Menſch geſchaffen wurde, aber es ſcheint nun nur ein analoges Verhältniß zu ſeyn, wenn daſſelbe aufs neue ſichtbar wird, um dem Menſchen das Urbild ſeines Weſens, die ideale Geſtalt, nach welcher er urſprünglich gebildet worden iſt, vor die Seele treten zu laſſen. Mit einem materiellen, aus Fleiſch und Blut beſtehenden Leib konnte ſich zwar Chriſtus nicht verbinden, daß er aber mit der ſinnlichen Scheinform eines menſchlichen Leibes, einer leichten, ihn beſchattenden Hülle ſich umgab [17]), iſt eine Vorſtellung, die Manes aus den

17) *Οὐ γὰρ οὐσίας ἥψατο σαρκὸς*, (ſagt Manes ſelbſt in der Epist. ad Zebenam Fabric. Bibl. gr. T. VII. S. 315.) *ἀλλὰ ὁμοιώματι καὶ σχήματι σαρκὸς ἐσχιάσθη*. Daher vergleicht, was zur Erläuterung dienen kann, Fauſtus XXIX, 1. die Erſcheinung Chriſti mit Engelserſcheinungen: *Illud quidem, quod saepe affirmare soletis, necessario eum esse natum, quod alias hominibus videri aut loqui non posset, ridiculum est, cum multoties, ut jam probatum a nostris est, angeli et visi hominibus et locuti esse monstrentur.* Am nächſten ſteht dem Manichäiſchen Doketismus der Marcionitiſche, aber auch bei dieſem iſt uns die poſitive Seite beinahe ganz unbekannt. Doch ließ auch der Marcionite Apelles Chriſtus in einer gleichen Hülle, wie die Engel, erſcheinen. Tertullian ſagt De praescr. haer. c. 51. von

ſeinem Syſtem ſo nahe verwandten Religionen des Orients aller Wahrſcheinlichkeit nach ſich aneignete. Dabei bleibt nun freilich zweifelhaft, ob Manes ſchon nach ſeinem urſprünglichen Syſtem eine zu einer beſtimmten Zeit erfolgte, auf eigenthümliche Weiſe Epoche machende Manifeſtation Chriſti, oder des Sonnengeiſtes, unter den Menſchen annahm, oder ob er eine ſolche höhere Offenbarung als hiſtoriſche Thatſache nur in Folge des beſondern Verhältniſſes, in das er ſein Syſtem zum Chriſtenthum ſezte, auch in ſeinem Chriſtus erkannte? Es läßt ſich darüber, da Manes und noch mehr ſeine Anhänger ſich in manchem an das Chriſtenthum blos accommodirten, nicht mit Sicherheit entſcheiden, wir mögen aber das Eine oder das Andere als das wahrſcheinlichere annehmen, ſo müſſen wir doch gewiß, um uns über die Art und Weiſe, wie er ſich ſeinen Chriſtus auf die Menſchen einwirkend dachte, eine beſtimmtere Vorſtellung bilden zu können, davon ausgehen, daß Chriſtus, wie Alexander von Lycopolis c. 4. f. verſichert, nach der Lehre der Manichäer der *νοῦς* iſt, womit zu verbinden iſt, was Fauſtus in der obigen Stelle Auguſtins ſagt, Chriſtus ſey die göttliche Kraft und Weisheit, als Kraft wohne er in der Sonne, als Weisheit im Monde. Er iſt der Licht- und Sonnengeiſt, der alle Lichtelemente aus der Materie an ſich zieht, aber er iſt auch der Geiſt, der als höheres Princip in dem Menſchen wirkt,

---

Apelles: *Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed in eo, quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem et aeream contexuisse*, und De carne Chr. c. 6. beinahe gleichlautend mit Fauſtus Worten: *utique proponunt, non esse mirandum corpus sine nativitate, cum et apud nos angelis licuerit nulla uteri opera in carnem processisse. — Carnem Christi ad exemplum proponunt angelorum.*

und ihm die richtige Erkenntniß alles deſſen gibt, was ihn über die materielle Welt erheben kann. Alles, was der νοῦς als das höchſte geiſtige Princip im Menſchen wirkt, iſt auch als eine Wirkung Chriſti anzuſehen, der auf dieſelbe Weiſe, wie außerhalb des Menſchen, in der ganzen Natur, ſo auch im Menſchen ſelbſt die Ausſcheidung des Lichts aus der Materie, die Erlöſung der gefangenen Lichtſeele, den Sieg des guten Princips über das Böſe in immer höherem Grade vollbringen will. Wenn Alexander von Lycopolis c. 4. ſagt: der Menſch ſey ein Bild der göttlichen Kraft, Chriſtus aber ſey der Geiſt, und als er einſt von oben herabkam, habe er einen ſehr großen Theil jener Kraft befreit, und zu Gott zurükgeführt (*ἀφικόμενόν ποτε ἀπὸ τοῦ ἄνω τόπου πλεῖστον τῆς δυνάμεως ταύτης πρὸς τὸν θεὸν λελυκέναι*); ſo iſt hier, was Chriſtus in Beziehung auf den Menſchen und was er in Beziehung auf die Natur als Erlöſer wirkt, auf denſelben Ausdruk gebracht. Die Befreiung der mit der Materie vermiſchten göttlichen Kraft iſt hier wie dort der Zwek ſeiner Thätigkeit. Dafür wirkt er, was den Menſchen betrift, in dem göttlichen Geiſt, in dem νοῦς, der in ihm das Bewußtſeyn ſeiner göttlichen Natur und Abkunft lebendig erhält, und ihn ſtets nach oben zieht, dafür, wenn er in außerordentlichen äußern Erſcheinungen das ſchlummernde Bewußtſeyn mit mächtigeren Eindrüken wieder zu erweken ſucht [18]).

---

18) Es iſt zu bedauren, daß folgende Stelle Alexanders von Lyc. c. 24. nicht mehr Licht gewährt: *Τὸν Χριστὸν οὐδὲ γινώσκοντες, ἀλλὰ Χριστὸν αὐτὸν προσαγορεύοντες, τῇ πρὸς τὸ β στοιχεῖον μεταλήψει ἕτερον σημαινόμενον ἀντὶ τοῦ κυρίως περὶ αὐτοῦ ὑπειλημμένου εἰσάγοντες* (indem ſie dadurch, daß ſie ihn mit dem zweiten Princip, alſo der Materie, zuſammennehmen, eine andere Bedeutung ſtatt der eigentlichen einführen) *νοῦν εἶναι φασιν. Εἰ μὲν τὸ γνωστὸν καὶ τὸ*

Das Dunkel, das über dem ſo eben berührten Puncte liegt, läßt auch über einen andern mit demſelben zuſam-

γιγνῶσκον καὶ τὴν σοφίαν αὐτοῦ λέγοντες ὁμόφωνα, οὕτως τοῖς ἀπὸ τῶν ἐκκλησιῶν περὶ αὐτοῦ λέγουσι διατατόμενοι οὕτω γε ἀλώσονται· πῶς οὐχ τὴν λεγομένην παλαιὰν ἅπασαν ἱστορίαν ἐκβάλλουσιν (wie können ſie die ganze alte Geſchichte, die von Chriſtus erzählt wird, verwerfen); Εἰ δὲ ἐπιγενητὸν κατά τινας λέγουσι καὶ τῶν ἔξωθεν ἐπεισιόντων καὶ συμβαινόντων, σκοπήσωμεν. Οἱ γὰρ δὴ ταύτης προϊστάμενοι τῆς δόξης, πιθανὸν μάλιστα λέγουσι, περὶ τὰ ζ' ἔτη τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως διαρθρωσείσης αὐτὸν ἐπεισέρχεσθαι· εἰ δὲ νοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς κατ' αὐτούς, οὕτω γε ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· πρὶν μὲν γὰρ ἐπεισελθεῖν τὸν νοῦν, οὐδέπω ἐστὶν, εἰ γε νοῦς ἐστι κατ' αὐτοὺς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μὴν ὄντι αὐτῷ ἐπεισέρχεται ὁ νοῦς, οὕτως οὖν πάλιν κατ' αὐτοὺς ἔσται ὁ νοῦς· ἔστι γε καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ ὁ Χριστός. Εἰ δὲ κατ' αὐτῶν τὴν καλλίστην αἵρεσιν ὁ νοῦς κατ' αὐτούς ἐστιν τὰ ὄντα πάντα, ἐπεὶ τὴν ὕλην ἀγένητον ὑποτίθενται καὶ ἰσόχρονον ὡς εἰπεῖν τῷ θεῷ, καὶ νοῦν καὶ ὕλην τοῦτον τὸν πρῶτον τὸν Χριστὸν ὑποτίθενται εἶναι, εἴ γε τα πάντα κατ' αὐτούς ἐστιν ὁ Χριστὸς νοῦς ὤν, ὅς ἐστιν τὰ πάντα· καὶ ἡ ὕλη ἓν τῶν ὄντων καὶ αὐτὴ ἀγένητος οὖσα. Es ſcheint, Alexander beſchreibe hier eine Manichäiſche Anſicht, nach welcher Chriſtus kommen ſollte, wenn im Menſchen der Verſtand ſich zu entwickeln beginnt. Er ſollte kommen, behaupteten die Vertheidiger dieſer Meinung, ungefähr im ſiebenten Jahr, wenn die Sinnlichkeit ausgebildet iſt. Ob ſich gleich in dem νοῦς nur das im Menſchen liegende geiſtige Princip entwickelt, ſo konnte doch, ſofern mit dem νοῦς ein neues Princip, in dem Menſchen zu wirken beginnt, Chriſtus als ἐπιγένητος καὶ τῶν ἔξωθεν ἐπεισιόντων καὶ συμβαινόντων dargeſtellt werden. Alexander ſpricht von mehrern unter den Manichäern herrſchenden Anſichten, daß Chriſtus nach einer Anſicht als der im Menſchen ſich entwickelnde Verſtand oder Geiſt, der gleichſam als neues

meuhängenden wenig Licht erwarten, über das Verhältniß, in das Manes ſich ſelbſt zu Chriſtus, oder dem göttlichen Lichtgeiſte, als der Quelle ſeiner Offenbarung, ſezte. Manes hielt ſich, wie von ſelbſt klar iſt, für den Interpreten der göttlichen Wahrheit, und wie vor ihm Zoroaſter und nach ihm Muhamed ſuchte auch Manes die Beglaubigung ſeiner Lehre nur in der Vortrefflichkeit ihres Inhalts, nicht in äuſſern Beweiſen ihrer Göttlichkeit. Bey den Schriftſtellern, die hier zu berükſichtigen ſind, findet ſich ſo wenig als in den Fragmenten aus den Schriften Mani's ſelbſt irgend etwas, das auf eine andere Meinung führen könnte. Als Worte des Lebens und der ſeligmachenden Wahrheit wollte Manes ſeine Lehre betrachtet wiſſen, wie wir aus dem Anfange ſeiner **Epistola fundamenti** ſehen: *Haec sunt salubria verba ex perenni ac vivo fonte, quae qui audierit, et iisdem primum crediderit, deinde, quae insinuata sunt, custodierit, nunquam erit morti obnoxius, verum aeterna et gloriosa vita fruetur. Nam profecto beatus est judicandus, qui hac divina instructus cognitione fuerit, per quam liberatus in sempiterna vita manebit.* **Acta cum Fel. Manich. I, 1.** Die ächt Zoroaſtriſche Idee des Lebens iſt es, womit auch Manes den göttlichen Character ſeiner Lehre bezeichnen wollte. Darauf weist auch die Aufſchrift hin, die einige der Hauptſchriften Mani's gehabt haben ſollen. Das ihm beigelegte Evangelium (*τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον*, wie es vom Cyrill von Jeruſalem **Cat. VI, 22.** und von Andern genannt wird), hieß auch *τὸ ζῶν εὐαγγέλιον* (ſ. die Anathemat. bei Cotelier **Patr. Ap. I. S. 544.**). Eine andere ſeiner Schriften hieß *Θησαυρὸς* (**Epiph. LXVI, 13.**) oder *Θησαυρὸς ζωῆς* (ſ.

Princip von außen mit der Sinnlichkeit ſich verbindet, genommen wurde, dürfen wir doch wohl nach Alexanders, freilich nicht ſehr klaren, Worten vorausſezen.

(ſ. Cotel. a. a. O.) [19]). Wie die heiligen Urkunden der Zoroaſtriſchen Lehre das lebendige Wort d. i. Zendaveſta genannt wurden, ſo ſollten demnach auch die Schriften, die die von Manes geoffenbarte Lehre enthielten, das Wort des Lebens ſeyn. Vgl. Zendav. von Kleuker Th. II. S. 42. f. Wie aber Manes dieſe Offenbarung erhalten zu haben behauptete, darüber finden wir in den Quellen, an welche wir hier gewieſen ſind, nichts. Spätere Manichäer ſtellten den Manes in Eine Reihe mit Zoroaſter, Buddha, Chriſtus, und behaupteten, es ſey in dieſen allen ein und derſelbe höhere Geiſt erſchienen, die Lehren dieſer vier Religionsſtifter ſeyen nur verſchiedene Offenbarungsformen einer und derſelben Lehre [20]). Nach den vorliegenden Quellen ſind wir jedoch nicht berechtigt, dieſe Behauptung geradezu Manes ſelbſt zuzuſchreiben (wie ſich uns auch in der Folge weiter ergeben wird), obgleich auf der andern Seite nicht zu läugnen iſt, daß Manes, wenn er ſeine Lehre für eine göttliche Offenbarung gehalten wiſſen wollte, auch eine höhere Einwirkung des Lichtgeiſtes, der ihm das Princip der Offenbarung und die Quelle aller höhern religiöſen Erkenntniß war, in ſich vorausſezen mußte. Er konnte in ſich nur ein Organ des ihn erleuchtenden Licht-

---

19) Der Name ſollte ohne Zweifel daſſelbe ausdrücken, was unſere chriſtlichen Schatzkäſtlein mit ihrem beſcheidenern Titel ſagen wollen.

20) Man vgl. die Anathematismen in I. Tollii Insign. Itin. Ital. Traj. 1696., nach welchen die Uebertretenden abſchwören mußten (S. 134.): *τὸν Ζαράδαν καὶ Βούδαν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι.* Damit iſt zu verbinden, was in den Anathematismen bei Creteller a. a. O. S. 543. geſagt wird: *Ἀναθεματίζω Ζαράδην, ὃν ὁ Μάνης θεὸν ἔλεγε πρὸ αὐτοῦ φανέντα παρ' Ἰνδοῖς καὶ Πέρσαις, καὶ ἥλιον ἀπεκάλει.*

geiſtes ſehen, ſo daß er auf untergeordneter Stufe daſſelbe war, was Chriſtus, der Lichtgeiſt, auf der höchſten war, als Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen. Beachtenswerth ſcheinen mir in dieſer Hinſicht die Worte des Secundinus in der **Epist. ad Aug.** zu ſeyn, in welcher der Manichäer, indem er Auguſtin es zum Vorwurf macht, daß er aus einem Freunde der Manichäiſchen Lehre ein Gegner derſelben geworden ſey, unter anderem ſagt: *In medium solis ac lunae inventus es accusator. Quis igitur tibi patronus erit ante justum tribunal judicis, cum et de sermone et de opere coeperis te teste convinci? Persa, quem incusasti, non aderit. Hoc excepto, quis te flentem consolabitur? Quis Punicum* [21]) *salvabit? Consolatorem igitur*, ſagt Auguſtin in ſeiner Antwort **c. 25**, *et salvatorem, Manichaeo excepto, nullum esse posse dixisti.* Als *medius solis et lunae* d. h. als der zu Sonne und Mond, den zur Lichtwelt hinübertragenden Lichtſchiffen führende Mittler wurde alſo Manes von ſeinen Verehrern betrachtet. Durch ihn allein war das Heil zu gewinnen, das die Seele aus dem trüben, unſeligen Daſeyn der gegenwärtigen Welt erlöſen, und mit dem göttlichen Troſte der Lichtwelt erfreuen konnte [22]).

---

21) Secundinus, der ſich ſelbſt *Romani hominis ingenium* zuſchreibt, hatte zuvor den vom Manichäismus abgefallenen Auguſtin ermahnt: *Muta, quaeso, sententiam, depone Punicae gentis perfidiam, et recessionem tuam ad veritatem, quae per timorem facta est, converte.* Daher der obige Ausdruck.

22) Ueber einiges, was hier noch in Betracht kommen könnte, wird im Folgenden noch die Rede ſeyn. Mit Rükſicht auf das Folgende bemerke ich hier nur noch über die in der obigen Stelle ausgeſprochene Manichäiſche Weltanſicht, daß auch in den Clementiniſchen Homilien das Verhältniß der künftigen Welt zur gegenwärtigen aus dem Geſichtspunct eines auf

Da nach der Manichäiſchen Lehre die der Seele inwohnende göttliche Kraft zwar gebunden, aber nicht völlig unterdrükt werden kann, ſo bedarf es auch keiner Wiederherſtellung der verlornen Kraft zum Guten, ſondern es kommt nur darauf an, daß die bereits vorhandene Kraft aufs neue gewekt und zum Bewußtſeyn des Menſchen gebracht wird. Auch die Thätigkeit des Erlöſers kann daher nur darauf gerichtet ſeyn, in dem Menſchen das urſprüngliche Bewußtſeyn ſeiner höhern Natur wieder hervorzurufen, und mit dem Gefühl des Zuſtandes der Knechtſchaft, in welchem er ſich befindet, eine Sehnſucht nach Befreiung aus demſelben anzuregen, wodurch von ſelbſt die gebundene Kraft des Menſchen zu ihrer vollen Wirkſamkeit gelangt. Es gibt eine *scientia*, wie Fortunatus bei Auguſtin **Disp. II.** ſagt, vermöge welcher *admonita anima et pristinae memoriae reddita recognoscit, ex quo originem trahat, in quo malo versetur, quibus bonis iterum emendans, quod nolens peccavit, possit per emendationem delictorum suorum, bonorum operum gratia, meritum sibi reconciliationis apud Deum collocare*, und zwar geſchieht dieß, wie Fortunatus hinzuſezt, *auctore Salvatore nostro, qui nos docet, et bona exercere et mala fugere.* Chri-

---

das flere folgenden consolari betrachtet wird. Hom. III, 26. wird von Adam als dem wahren Propheten geſagt: *Ὁ δὲ ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων προφητείαν ἔμφυτον ψυχῆς ἰδίαν ἔχων, ῥητῶς ὡς ἄρσην τοῦ μέλλοντος αἰῶνος τὰς ἐλπίδας μηνύων τὸν αὐτοῦ υἱὸν προσηγόρευσεν Ἄβελ, ὃ, ἄνευ πάσης ἀμφιβολίας, πένθος ἑρμηνεύεται· πενθεῖν γὰρ τοῖς αὐτοῦ υἱοῖς παρέχει τοὺς ἐξαπατωμένους ἀδελφοὺς αὐτῶν, ἀψευδῆ αὐτοῖς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τὴν παράκλησιν ὑπισχνούμενος.* — Daher die hohe Bedeutung des *consolamentum* bei den Manichäern des Mittelalters, der Taufe, als der Weihe für die künftige Welt.

ſtus, der Erlöſer, wirkt daher vorzugsweiſe als Lehrer. Inhalt ſeiner Lehre aber konnte natürlich nichts anders ſeyn, als alles dasjenige, was dem Menſchen die Aufforderung nahe legt, ſich von den Banden der Materie loszureißen, die ſinnlichen Triebe zu unterdrücken, und ein reines, geiſtiges Leben zu führen. Daher legten ſie das Hauptgewicht auf die chriſtliche Sittenlehre, und zwar auf diejenigen Gebote, die dem Menſchen Entſagung und Selbſtverläugnung, Verachtung aller äußern Güter zur Pflicht machen. Der Manichäer Fauſtus ſpricht ſich hierüber gegen Auguſtin auf folgende Weiſe aus (**Contra Faust. V, 1.**): *Accipis evangelium? Tu me interrogas, utrum accipiam, in quo id ipsum accipere apparet, quia, quae jubet, observo. An ego de te quaerere debeo, utrum accipias, in quo nulla accipientis evangelium videntur indicia? Ego patrem dimisi et matrem, uxorem, filios et cetera, quae evangelium jubet, et interrogas, utrum accipiam evangelium? Nisi adhuc nescis, quid sit, quod evangelium nuncupatur. Est enim nihil aliud, quam praedicatio et mandatum Christi. Ego argentum et aurum rejeci, et aes in zonis habere destiti, quotidiano contentus cibo, nec de crastino curans, nec unde venter impleatur aut corpus operiatur, solicitudinem gerens, et quaeris a me, utrum accipiam evangelium? Vides in me Christi beatitudines illas, quae evangelium faciunt, et interrogas, utrum illud accipiam? Vides pauperem, vides mitem, vides pacificum, puro corde lugentem, esurientem, sitientem* [23]), *persecutiones et odia sustinentem propter justitiam, et dubitas, utrum accipiam evangelium? Non ergo jam mirum est, Ioannem Baptistam, viso Iesu et ejus auditis operibus, quaerere adhuc, utrum*

23) *Iustitiam*, bemerkt Auguſtin nachher, ***Faustus in scriptis suis non addidit, credo, ne sibi deesse videretur, si eam se adhuc esurire ac sitire fateretur.***

ipse esset Christus, cui digne et merito Iesus nec dignatus quidem est renunciare, quod ipse esset, sed opera rursus eadem illi, quae jam dudum audierat, remandavit. Caeci vident, surdi audiunt, mortui resurgunt etc. Quod ego quoque circa te non immerito fecerim, si perroganti, utrum accipiam evangelium, dixero: Omnia mea dimisi, patrem, uxorem, filios, aurum, argentum, manducare, bibere, delicias, voluptates: hoc tibi ad interrogata satis responsum puta, et beatum te futurum, si in me non fueris scandalizatus. Sed non, inquis, accipere evangelium hoc solum est, si, quod praecepit, facias, sed ut etiam credas omnibus, quae in eodem scripta sunt, quorum primum est illud, quia sit natus Deus. Sed nec item est solum illud evangelium accipere, ut credas, quia natus est Iesus, sed ut facias etiam, quod praecepit. Ac si me idcirco evangelium non accipere putas, quia generationem praetermitto, nec tu ergo accipis, et multo magis non accipis, quia praecepta contemnis. Ac per hoc interim pares sumus, donec discutiamus et partes: aut si tibi non praejudicat praeceptorum ista contemptio ad profitendum, quod accipias evangelium, mihi quare ad hoc praejudicet genealogia damnata? Quod si evangelium accipere in duobus his constat, ut dicis, genealogias credere et servare mandata, quid ergo imperfectus imperfectum judicat? Uterque nostrum eget alterutro. Sin, quod certius est, accipere evangelium in sola observatione constat coelestium mandatorum, duplici modo improbus es, qui, ut dici solet, desertor arguas militem. Et tamen, age, ponamus, quia ita vis, duo haec partes esse fidei perfectae, quarum una quidem constet in verbo, fateri Christum natum, altera vero in opere, quod est observatio praeceptorum. Vide ergo, quam arduam ego et difficiliorem mihi partem ele-

gerim, tu vide, quam levissimam et faciliorem. Nec immerito plebs ad te confluit, a me refugit, nesciens utique, quia regnum Dei non sit in verbo, sed in virtute. Quid ergo est, quod me lacessis, si difficiliorem ingressus fidei partem, tibi ut infirmo reliqui faciliorem? Sed ego ad tribuendam, inquis, salutem animis hanc partem fidei efficaciorem puto ac magis idoneam, quam tu reliquisti, id est, Christum fateri natum. Age ergo, ipsum enndem interrogemus Christum, et unde potissimum nobis salutis oriatur occasio, ex ejus ore discamus. Quis hominum intrabit in regnum tuum Christe? Qui fecerit, inquis, voluntatem patris mei, qui in coelis est. Non dixit: qui me professus fuerit natum. Et alibi ad discipulos: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti, et docentes eos servare omnia, quae mandavi vobis. Non dixit: docentes eos, quia sum natus, sed ut mandata conservent. Item alibi: Amici mei eritis, si feceritis, quae praecipio vobis. Non dixit: si natum me credideritis. Rursum: Si feceritis mandata mea, manebitis in mea caritate. Et alia multa. Nec non et in monte cum doceret: Beati pauperes (spiritu) dicens: beati mites, beati pacifici, beati puro corde, beati, qui lugent, beati qui esuriunt, beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, nusquam dixit: beati, qui me confessi fuerint natum. Et in discretione agnorum ab hoedis in judicio dicturum se dicit iis, qui ad dexteram erunt: Esurivi et cibastis me, sitivi et potastis me, et cetera: propterea percipite regnum: non dixit: quia natum me credidistis, regnum percipite. Nec non et diviti quaerenti vitam aeternam: Vade, inquit, vende omnia, quae habes, et sequere me. Non dixit: crede me natum, ut in aeternum vivas. Ecce igitur portioni meae, quam mihi de ge-

mina, ut vultis, fide delegi, ubique regnum, vita, beatitudo promittitur, vestrae vero nusquam. Aut docete, sicuti scriptum est, beatum esse, regnumve percepturum, aut aeternam habiturum vitam, qui eum confessus fuerit natum ex femina. Interim, tametsi et haec pars est fidei, beatitudinem non habet. Cum vero eam nec partem fidei habere probaverimus, quid fiet? Nempe eritis vos inanes, quod et ipsum utique monstrabitur. Sed interim hoc satis nobis est ad propositum, quia portio haec nostra beatitudinibus coronata sit. Cui tamen et accedit et illa alia beatitudo, ex confessione quoque sermonis, qua Jesum confitemur esse Christum filium Dei vivi, quod aeque ipse ore suo testatur Jesus dicens ad Petrum: Beatus es Simon Barjona, quia non tibi hoc caro et sanguis revelavit, sed pater meus, qui in coelis est. Quapropter non jam, ut putabatis, unam, sed duas easdemque ratas fidei partes tenemus, et in utraque pariter beati appellamur a Christo, quia alteram earum operibus exercentes, alteram sine blasphemia praedicamus. Ich habe dieſe Stelle abſichtlich in ihrem ganzen Zuſammenhange dargelegt, weil ſich in ihr der Geiſt des Manichäismus und des Manichäiſchen Chriſtenthums ſehr characteriſtiſch zu erkennen gibt. Wie alle Syſteme, welche dem Menſchen eine urſprüngliche, zwar gebundene und beſchränkte, nicht aber verlorne und erſt wiederherzuſtellende Kraft zum Guten und Göttlichen zuſchreiben, dem Chriſtenthum nur die Entwiklung und richtige Leitung dieſer Kraft durch practiſche Lehren und Vorſchriften übrig laſſen, nicht aber die Mittheilung eines völlig neuen und eigenthümlichen Lebensprincips, die Schöpfung eines neuen Menſchen, wobei es vor allem auf die glaubensvolle Annahme und Aneignung des von Gott Dargebotenen ankommt, als das Werk deſſelben anſehen können, ſo ſtellte ſich auch der Manichäismus ganz auf dieſe Seite des ſoge-

nannten Pelagianiſchen Chriſtenthums, welchem die Hauptſache das Thun, das Glauben Nebenſache, Chriſtus nur Lehrer, nicht Erlöſer im höchſten Sinn iſt. Je entſchiedener aber die Manichäer die urſprüngliche Quelle deſſen, was ihnen die Hauptſache des Chriſtenthums war, ſchon in das dem Menſchen inwohnende Bewußtſeyn, oder in die Vernunfterkenntniß, ſezen mußten, deſto zweifelhafter muß uns auch von dieſer Seite werden, welche Bedeutung auch nur in Beziehung auf die äußere Realität der Offenbarung, nicht in Beziehung auf die ohnedies geläugnete hiſtoriſche Realität der Perſon Chriſti, die Scheingeſtalten haben ſollten, in welchen ſie den Lichtgeiſt Chriſtus zur Belehrung der Menſchen von der Sonne herabſchweben ließen.

Wie es ſich aber auch damit verhalten mag, welchen Antheil ſie auch einer beſondern, zu einer beſtimmten Zeit geſchehenen äußern Offenbarung dabei zuſchreiben mochten, die practiſchen Lehren und Vorſchriften, von deren Befolgung ſie das Heil des Menſchen abhängig machten, zum Bewußtſeyn des Menſchen zu bringen und allgemein bekannt zu machen, alles, was den ethiſchen Theil der Manichäiſchen Heilsordnung ausmacht, wurde von ihnen in ihren ſogenannten drei *signacula* zuſammengefaßt, die uns Auguſtin **De moribus Manich. c. 10.** nennt: *Videamus tria illa signacula, quae in vestris moribus magna laude ac praedicatione jactatis. Quae sunt tandem ista signacula? Oris certe et manuum et sinus. Ut ore et manibus et sinu castus et innocens sit homo.* Den Namen *signaculum* gebrauchten die Manichäer ohne Zweifel deswegen, weil jede der drei Claſſen der auf dieſe Weiſe unterſchiedenen Gebote einen beſtimmten Theil des menſchlichen Körpers bezeichnet, in Anſehung deſſen die gegebenen Gebote beobachtet werden ſollten. Was ſie unter den einzelnen Ausdrüken verſtunden, erklärt Auguſtin, indem er in der angeführten Stelle im Sinne der Manichäer weiter ſagt:

Quum os nomino, omnes sensus, qui sunt in capite, intelligi volo, quum autem manum, omnem operationem, quum sinum, omnem libidinem seminalem.

Das *signaculum oris* hatte nach dieſer Angabe einen weiten Umfang. Es empfahl Reinheit in Gedanken und Worten, dazu gehörte namentlich Enthaltung von allen Reden, die nach der Manichäiſchen Lehre als blasphemiſch angeſehen werden mußten. *Ad oris signaculum dicitis pertinere,* ſagt Auguſtin **De mor. Manich. c. 11.**, *ab omni continere blasphemia.* Vorzüglich aber betraf es die ſtrenge Manichäiſche Lebensweiſe in Hinſicht alles deſſen, was mit dem Munde genoſſen wird. Der Manichäer mußte ſich aller materiellen Nahrungsmittel enthalten, die die ſinnlichen Triebe des Leibs, ſtatt ſie, wie es Pflicht iſt, zu unterdrüken und zu tödten, nur nähren und entzünden. Um das Fleiſch, den Siz der böſen Begierden, nicht gegen den Geiſt zu reizen, war vor allem der Genuß des Fleiſches aufs ſtrengſte verboten. Alles Fleiſch war nach der Anſicht der Manichäer unrein, unreiner, als irgend etwas anderes, es ſtammt von dem Fürſten der Finſterniß, der als der Dämon des materiellen und animaliſchen Lebens ihm den ganzen Inbegriff der böſen oder ſinnlichen Lüſte eingepflanzt hat. Zwar iſt in jedem aus Fleiſch und Blut beſtehenden Körper auch ein Theil der Lichtſeele, wenn aber im Tode die Seele entflieht, ſo iſt, was zurükbleibt, eine durchaus unreine und verunreinigende Maſſe. Vgl. Auguſtin **De moribus Manich. c. 15.**: *Carnes de ipsis sordibus dicitis esse concretas. Fugit enim aliquid partis illius divinae, ut perhibetis, dum fruges et poma carpuntur, fugit cum affliguntur, vel terendo vel molendo vel coquendo, vel etiam mordendo atque mandendo. Fugit etiam in omnibus motibus animalium, vel cum gestiunt, vel cum exercentur, vel cum laborant, vel cum omnino aliquid operantur. Fugit etiam*

in ipsa quiete nostra, dum in corpore illa, quae appellatur, digestio interiore calore conficitur. Atque ita tot occasionibus divina fugiente natura, quiddam sordidissimum remanet, unde per concubitum caro formetur. Anima tamen boni generis, quoniam quamvis plurimum, non tamen totum bonum, memoratis illis motibus evolat. Quocirca cum anima etiam carnem deseruerit, nimias sordes reliquas fieri, et ideo eorum, qui vescuntur carnibus, animam coinquinari. Daher lebten die Manichäer von Feld- und Gartenfrüchten, besonders solchen, welche wie die Melonen, ihre Lieblingsspeise, durch Geruch und Farbe ihre Lichtsubstanz beurkundeten. Auch Oel genoßen sie wegen der in ihm enthaltenen Lichttheile häufig. Aug. **De mor. Man. c. 13. 15. 16.** [24]). Sie konnten allerdings, nach ihrer Ansicht von der Materie, auch diese Nahrungsmittel nicht für völlig rein halten, und Augustin bemerkt (**Contra Faust. VI, 6.**) nicht ohne Grund: *Mirum est, quod ita se dicunt immundas omnes carnes existimare, et ob hoc ab eis abstinere, quasi aliquid existiment esse mundum, non solum escarum, sed omnium creaturarum. Nam et ipsa olera et poma et omnes fruges et totam terram et coelum commixtione gentis tenebrarum perhibent inquinata.* Die natürliche Antwort darauf liegt in demjenigen, was Augustin als frommen Wunsch hinzusezt: *Utinam ergo et in ceteris cibis errori suo congruerent, atque ab iis, quae immunda dicunt, omnibus abstinendo, fame potius morerentur, quam tales blasphemias pertinaciter*

---

24) *De thesauris Dei melonem putatis aureum esse. — Bona tria simul ubi fuerint, id est color bonus, et odor et sapor, ibi esse majorem boni partem putatis.* — Man vgl. außer Beausobre T. II. S. 765. f. Mosheim S. 849. f. auch Thilo Acta Thomae S. 159.

loquerentur, nam se corrigere atque emendare nolentibus hoc esse utilius, quis non intelligat? Wollten ſie dieſen gutgemeinten Rath nicht befolgen, ſo mußten ſie ſich mit relativer Reinheit begnügen [25]). Eben ſo ſtreng, wie der Genuß des Fleiſches, waren den Manichäern alle geiſtigen Getränke verboten. Auch ſie ſchienen ihnen nur die Reinheit des Geiſtes zu trüben und die Sinnlichkeit aufzuregen, weswegen ſie den Wein, um ſeine dämoniſche Natur zu bezeichnen, ſogar die Galle des Fürſten der Finſterniß nannten. Aug. **De mor. Man. c. 16.** Ueber Anderes, was ſonſt noch zur ſtrengen Lebensweiſe der Manichäer gehörte, vgl. man Mosheim **Comment.** S. 851. f. [26]). Es war natürlich, daß ſie ſich, wie ſchon zur Zeit Auguſtins in Afrika, manche Milderungen erlaubten, aber demungeachtet hielten ſie ſich für berechtigt, ſich vorzugsweiſe als die Hungernden und Dürſtenden des Evangeliums zu betrachten, und die ſie characteriſirende Bläße des Geſichts (wegen welcher ſie von Auguſtin **De. util. cred. c. 18.** *exsangues corporibus, sed crassi mentibus* genannt werden) als das

25) Ueber einen dabei unvermeidlichen Widerſpruch ſ. Aug. Contra Faust. VI. 4.: *Cur pomum non decerpitis, cum decerpto tam multas plagas doloresque ingeratis* (nemlich *in praeparandis escis, cum coquitur, cum manditur etc.*)?

26) Alles ſinnlich Angenehme ſollte dem Manichäer als unrein und ſündhaft verboten ſeyn. Doch unterſchieden ſie die geiſtige, äſthetiſche Luſt von der ſinnlichen, körperlichen. Die Muſik gewährte ihnen ein himmliſches Vergnügen. *Dulcedo musica, quam de divinis regnis venisse contenditis, nobis mortuarum carnium sordibus exhibetur et tempore arefactis, et attritione tenuatis et tortione distentis.* Aug. De mor. Man. c. 16. Auch den äſthetiſchen Genuß, welchen die Anſchauung ſchöner Bilder gewährt, können die Manichäer nach der orientaliſchen Sage von Mani's Ertenk (ſ. unten) nicht verdammt haben.

ächte Kriterium eines Bekenners des Evangeliums zur Schau zu tragen.

Das zweite *signaculum*, das *signaculum manuum* verbot den Manichäern nach Augustin **De mor. Man. c. 17.**, Thiere zu tödten, und Pflanzen auszureißen, jede Verletzung des Thier- und Pflanzen-Lebens, es begriff aber ohne Zweifel, wie Mosheim S. 853. richtig bemerkt, alle Handlungen in sich, die nicht zum ersten und dritten *signaculum* gerechnet wurden, und den Manichäern deswegen nicht erlaubt waren, weil sie den Menschen in die Verhältnisse des materiellen irdischen Lebens auf eine der Manichäischen Weltansicht widerstreitende Weise verstrikten. Wir werden im Folgenden einige Handlungen kennen lernen, die in dieser Beziehung zum zweiten *signaculum* zu rechnen sind. Was aber die Tödtung der Thiere und die Verletzung des Pflanzenlebens betrifft, so sieht man beim ersten Anblik nicht sogleich, auf welchem Grunde das Manichäische Verbot beruht. Enthielt die ganze Thier- und Pflanzenwelt gebundene Theile der Lichtseele, so konnten ja diese, sollte man denken, durch das Tödten der Thiere und das Ausreißen der Pflanzen auf dem einfachsten Wege aus ihren Banden befreit werden. Augustin unterläßt nicht, den Manichäern diese Inconsequenz vorzurüken (a. a. O.): *Anima namque illa, quam rationalem inesse arboribus arbitramini, arbore excisa, vinculo solvitur, vos enim hoc dicitis, et eo quidem vinculo, in quo magna miseria nulla utilitate tenebatur. Nam et revolutionem hominis in arborem notum est vos, id est auctorem ipsum vestrum, pro ingenti poena, non tamen pro summa minitari, et num potest in arbore anima fieri, ut in homine, sapientior? — Quamobrem, qui arborem dejicit, animam nihil in sapientia proficientem de illo corpore liberat. Itaque vos homines sancti, vos, inquam, potissimum excidere arbores deberetis, et ea-*

rum animas, ab illo vinculo exutas, orationibus et psalmis ad meliora perducere. Allein für die Manichäer kam hier ein anderes Moment in Betracht, die heilige Scheue, mit welcher nach ihrer Ansicht das ganze Naturleben zu behandeln war. Ist es Sünde das Menschenleben zu verlezen, so ist es dem Wesen nach dieselbe Sünde, wenn das Thier- oder Pflanzenleben verlezt wird, da in Thieren und Pflanzen, in allen Theilen der Natur, dieselbe Seele, wie im Menschen, lebt, der Mensch mit der ganzen Natur sich verwandt fühlen muß. Denselben Schmerz, welchen der Mensch bei jeder Verlezung seines Lebens empfindet, empfindet auch die Pflanze, der Baum. *Herbas atque arbores sic putant vivere, ut vitam, quae illis inest, et sentire credant, et dolere, cum laeduntur, nec aliquid inde sine cruciatu eorum quemquam posse vellere aut carpere. Propter quod agrum etiam spinis purgare, nefas habent.* Aug. **De haeres. c. 46.** [27]). Wer mit Vorsaz auch nur ein Blatt oder eine Frucht von einem Baume abbrach, machte sich als Uebertreter des *signaculum* schwerer Strafe schuldig. **De mor. Man. c. 17.** Ja jede Handlung dieser Art, jede Verlezung des Pflanzenlebens, war im Grunde von dem Verbrechen eines Menschenmords nicht verschieden, da ja nach Mani's Lehre viele Menschenseelen das Loos traf, in Thiere und Pflanzen überzugehen. *A vobis*, bemerkt Augustin gegen Faustus

27) Nach den Acta disp. Arch. c. 9. ist sogar jede Bewegung mit einer Verlezung des Naturlebens verbunden: *Εἴ τις περιπατεῖ χαμαὶ, βλάπτει τὴν γῆν, καὶ ὁ κινῶν τὴν χεῖρα, βλάπτει τὸν ἀέρα, ἐπειδὴ ὁ ἀὴρ ψυχή ἐστι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πετεινῶν, καὶ τῶν ἰχθύων καὶ τῶν ἑρπετῶν* d. h. in der Luft ist dieselbe Weltseele, die in dem Menschen und in allen Geschöpfen ist. Vgl. Theodoret Haer. fab. I, 26.: *πάντα νομίζουσιν ἔμψυχα καὶ το πῦρ, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸν ἀέρα, καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ σπέρματα.*

XVI, 28., *quisquis vulserit spicas, non ex traditione Christi, qui hanc innocentiam vocat, sed ex traditione Manichaei homicida deputatur.* Daher erſchien ihnen der Ackerbau als Urſache zahlloſer Gewaltthaten gegen das Leben der Menſchenſeelen. *Agriculturam, quae omnium artium est innocentissima, tanquam plurium homicidiorum ream accusant.* De haer. c. 46. Vgl. De mor. Manich. c. 17. und Titus von Boſtra II, 36.: *φαίη δ' ἄν ὁ Μάνης, ὡς οὐδὲ βοῦν εὐσεβὲς ἀρόσει παραβεβλῆσθαι τῆς γῆς, ἵνα μὴ καὶ πάνυ καταδουλοῦσθαι δόξειεν ἑ πρὸς τοῦ ἀγαθοῦ πεμφθεῖσα ψυχή.* Wie ſie bei dieſer Strenge ihres *signaculum* gleichwohl die Sorge für die nothwendigſten Bedürfniſſe des Lebens für erlaubt halten konnten, wird ſich in der Folge zeigen. Was von der Verlezung des Pflanzenlebens gilt, gilt auch von der Verlezung des Thierlebens. Auch in den Thieren verſündigte man ſich, wie Titus von Boſtra II, 35. bemerkt, gegen die alles belebende göttliche Weltſeele. Doch galt, Thiere zu tödten, für ein größeres Vergehen, als alles, was gegen Pflanzen verübt werden kann. *Majus nefas putatis animalia quam stirpes caedere.* De mor. Manich. c. 17. Daher wurde die Heiligkeit dieſes Verbots von Manes noch durch die eigene Vorſtellung motivirt, die wir in eben dieſer Stelle Auguſtins finden. *Non deest homini callido adversus indoctos in naturae obscuritate perfugium. Coelestes enim, ait, principes, qui de gente tenebrarum capti atque vincti a conditore mundi in illis ordinati sunt locis, sua quisque possidet in terra animalia, de suo scilicet genere ac stirpe venientia: qui peremptores eorum reos tenent, nec de hoc mundo exire permittunt, poenisque illos, quibus possunt, et cruciatibus atterunt.* Die Thiere ſtammten, wie wir oben geſehen haben, von den Dämonen. *Animalia*, heißt es bei Auguſtin weiter, *quae in terris sunt et in aquis, de illo genere principum per*

successionem prolis et operationem concubitus veniunt, cum ad illos abortivos fetus revocatur origo nascentium. Wer alſo Thiere tödtet, greift in das Reich der Dämonen auf eine Weiſe ein, die ihn nach dem Geſeze der Gerechtigkeit in die Gewalt der Dämonen dahingibt. Dies beruht auf einer Vergeltungs-Idee und einer Anſicht von dem Verhältniß der beiden Welten, der jezigen und der künftigen, die ſicher in dem Manichäiſchen Syſtem eine noch allgemeinere Anwendung fand. Es ſcheint mir wenigſtens dadurch am beſten aufgeklärt zu werden, was Turbo in den Acta disp. Arch. c. 9. als Manichäiſche Lehre vorträgt: „Wenn einer in dieſer Welt reich iſt, ſo muß er, wenn er den Leib verläßt, in den Leib eines Armen umgeſezt werden und bettelnd umhergehen, bis er in die ewige Strafe eingeht. Da dieſer Leib den Archonten und der Materie gehört, ſo muß der, der einen Perſea-Baum pflanzt, viele Leiber ſo lange durchwandern, bis der Baum zuſammengefallen iſt. Wenn einer ein Haus baut, ſo wird er in Leiber aller Art getheilt werden.“ Nach derſelben ſtrengen Vergeltungs-Idee wird unmittelbar vorher geſagt: „Die Schnitter, welche Getreide abſchneiden, gleichen den Archonten, die von Anfang an in der Finſterniß waren, da ſie einen Theil der Waffenrüſtung des erſten Menſchen verſchlangen. Deswegen müßen ſie in Heu, oder in Phaſolen, oder in Gerſte, oder in Gartengewächſe übergehen, um abgeſchnitten und abgemäht zu werden. Und wenn einer Brod ißt, muß auch er Brod werden und verzehrt werden. Wer einen Vogel tödtet, muß ein Vogel, wer eine Maus tödtet, ſelbſt eine Maus werden.“ Dieſe ganze Stelle iſt uns hier deswegen beſonders merkwürdig, weil wir aus ihr den allgemeinen Grund erſehen können, auf welchem das Verbot aller zum zweiten *signaculum* gerechneten Handlungen beruht. Aus welchem andern Grunde ſollte es für den Manichäer Sünde ſeyn, Bäume zu pflanzen und Häuſer zu bauen, als des-

wegen, weil er ſich dadurch in eine Welt einbürgern zu wollen ſcheint, in welcher er nicht zu Hauſe ſeyn darf, weil er nicht für ſie beſtimmt iſt? Wie er, wenn er Thiere tödtet, ſich an einem fremden Eigenthum verſündigt, ſo begeht er einen ähnlichen Eingriff in ein fremdes Eigenthum, wenn er dieſe materielle Welt, an welcher der Dämon ſo großen Antheil hat, und aus welcher der gute Gott alle zu ſeiner Natur gehörenden Lichtelemente fort und fort zurükzieht, durch Handlungen, durch die er ſich in ihr heimiſch machen will, als die ſeinige betrachtet und behandelt. Wir kommen dadurch auf den allgemeinen Manichäiſchen Lebensgrundſaz, daß der Menſch als ächter Verehrer des guten Gottes in dieſer Welt kein Eigenthum haben darf. Armuth ſoll ſein Loos ſeyn, er ſoll ſich aller äußern Güter begeben, hungern und dürſten, weil ja auch das Reich des guten Gottes nicht von dieſer Welt iſt. Wir erinnern uns hier, wie ſich der Manichäer Fauſtus in der oben angeführten Stelle über die Merkmale der ächt evangeliſchen Lebensweiſe äußerte. Eine bemerkenswerthe Parallele zu dieſer Manichäiſchen Anſicht von dem Verhältniß der Armuth und des Reichthums zu der jezigen und künftigen Welt bieten uns die Clementiniſchen Homilien dar. Auch in dieſen beruht jene Anſicht auf einem dualiſtiſchen Grunde, nur tritt an die Stelle des abſoluten Manichäiſchen Dualismus der Dualismus der Syzygien. Nach der Lehre der Clementinen iſt es Grundgeſez des Univerſums, daß auf jeder Stufe der ſich entwikelnden Weltordnung ein Doppeltes ſich findet, ein Rechtes und ein Linkes, ein Männliches und ein Weibliches. Auf der erſten Stufe ging das beſſere Glied des Paares dem ſchlechteren der Entſtehung nach voran, wie zuerſt der Himmel geſchaffen wurde, dann die Erde, der Tag, dann die Nacht, das Licht, dann das Feuer, die Sonne, dann der Mond, Adam, dann Eva. Aber vom Menſchen an wurde die Ordnung der Paare umgekehrt und

das

das Schlechte zum Ersten gemacht, das Gute zum Zweiten, wie zuerst Kain geboren wurde, hierauf erst Abel (**Hom. II, 15.** f. vgl. **XIX, 12.**). Die größte Syzygie aber, die alle übrigen in sich begreift, ist die des Fürsten dieser Welt, oder des Teufels auf der einen, und des Herrschers der zukünftigen Welt oder Christi, des Sohnes Gottes (**III, 19. 20.**), auf der andern Seite, d. h. des guten und bösen Princips. Indem nun so in den Clementinen der absolute Manichäische Dualismus als ein blos untergeordneter erscheint, und die Entstehung des Bösen auf eine Weise erklärt wird, bei welcher weder Gott Urheber des Bösen, noch das Böse ein absolutes ist (es ist zwar schon mit der ersten Entstehung ein Böses, aber nur durch eigene That, und nicht in jeder Hinsicht ein Böses **Hom. XIX, 12.**), trift die Lehre der Clementinen mit der Manichäischen darin zusammen, daß sie, wie diese, die eigentliche Herrschaft über die gegenwärtige Welt dem bösen Princip überträgt, woraus sich über das Verhältniß des Guten und Bösen zur gegenwärtigen und zukünftigen Welt eine der oben erwähnten Manichäischen Ansicht beinahe völlig gleichlautende ergab, wie wir dieselbe **Hom. XV, 7.** dargelegt finden. „Der Prophet der Wahrheit lehrte, daß der Allschöpfer Gott, zwei Wesen, einem guten und einem bösen, zwei Reiche zutheilte. Dem bösen gab er die Herrschaft der gegenwärtigen Welt mit dem Gesez, daß es die Unrechtthuenden bestrafen dürfe, dem guten die künftige ewige Welt. Jeden Menschen aber läßt Gott mit seinem Willen wählen, was er will, entweder das gegenwärtige Böse, oder das zukünftige Gute. Diejenigen, welche sich die gegenwärtige Welt wählen, dürfen reich werden, sich wohl seyn lassen und was sie können, genießen, denn an dem Guten der künftigen Welt haben sie keinen Theil. Die aber, die sich für die zukünftige Welt entschieden haben, dürfen in der gegenwärtigen, einem fremden Herrscher gehörenden Welt

nichts als das Ihrige betrachten, auſſer Waſſer und Brod (nach XII, 6. auch noch Oliven und Kohl, die Manichäiſchen Speiſen), und auch dieſen Lebensunterhalt müßen ſie ſich mit Schweiß erwerben, weil keiner ſich ſelbſt das Leben nehmen darf. Ebenſo dürfen ſie auch ein einziges Kleidungsſtük haben (vgl. XII, 6.), weil es nicht erlaubt iſt, ſich nakt zu zeigen vor dem allſehenden Himmel.“ Welchen Einfluß der Verfaſſer der Clementinen dieſer Anſicht auf das Leben geben wollte, erhellt aus der darauf gegründeten Rechtfertigung des chriſtlichen Gebots, Unrecht lieber zu leiden, als zu thun. Da nemlich die, welche ſich die künftige Welt erwählt haben, in der gegenwärtigen Welt, in welcher ſie mit den Böſen zuſammen ſind, doch vieles zu genießen haben, Leben und Licht, Brod und Waſſer und anderes, während doch die Kinder der gegenwärtigen Welt keinen Theil an der künftigen haben werden, ſo ſcheinen dieſe ſehr in Nachtheil zu kommen, und die Unrecht Leidenden ſind eigentlich die Unrecht Thuenden. **Hom. XV, 8.** Die Kinder der künftigen Welt ſind in der jezigen in dem ihnen verbotenen Reiche eines dem ihrigen feindlichen Königs, ſie haben alſo das Leben verwirkt, und werden gelinde behandelt, wenn ſie mit einer leichtern, nicht tödtlichen Strafe davon kommen (c. 6.). Daher darf der Fromme ſich für Beleidigungen nicht rächen, theils weil, ſtrenge genommen, jeder Beſiz für ihn Sünde iſt, und deswegen, wer ihm ein irdiſches Gut nimmt, ihn auch von einer Schuld befreit, theils weil es eine gnädige Verordnung Gottes iſt, daß die Frommen überhaupt ihre Vergehungen durch irdiſche Leiden büßen, und ſo der Strafe in der künftigen Welt enthoben werden (c. 9.). So ſtreng iſt demnach die Forderung, daß ſich die Frommen nur als die Armen in dieſer Welt zu betrachten haben, wer daher in dieſer Welt reich iſt, kann, wie die Manichäiſche Lehre nach der obigen Stelle lautet, in der künftigen nur arm ſeyn,

und da er das Seinige schon genoßen, aber ebendeswegen den wahren Gott nicht verehrt hat, nur Strafe leiden. Ziemlich nahe kommen dieser Ansicht auch die apokryphischen **Acta Thomae** in dem Abschnitt (§. 17—29.), in welchem der von Jesus verkaufte Apostel Thomas die ihm von dem Könige Gundaphoros zur Erbauung eines Palastes übergebene Geldsumme an die Armen vertheilt, um dafür dem Könige den Besiz eines himmlischen Palastes zu erwerben: nur ist hier zugleich die Verzichtleistung auf Geld und Gut in dieser Welt, um der künftigen willen, durch die christliche Rüksicht auf Arme und Leidende motivirt. Sicher hat die erwähnte Ansicht auch das Ihrige dazu beigetragen, der freiwilligen Aufopferung des Vermögens zum Besten der Armen den großen Einfluß auf die Seligkeit der künftigen Welt zuzuschreiben, welchen man ihr schon so frühe im christlichen Alterthum zuschrieb. Die mit dem Manichäismus hierin so genau übereinstimmende Lehre der Clementinen hat wahrscheinlich ihre nächste Quelle in der freiwilligen Armuth der Eßener, diese selbst aber weisen in manchem auf den höhern Orient zurük.

Das dritte *signaculum*, das *signaculum sinus* macht den Manichäern Keuschheit und Enthaltung von der Ehe zur Pflicht. Konnte schon die Geschlechtslust an und für sich von den Manichäern nur als sinnlicher, fleischlicher Trieb verworfen werden, so mußte ihnen die Fortpflanzung des Geschlechts, wie schon die Ansicht von dem Sündenfall des ersten Menschen beweist, als größte Sünde erscheinen, weil sie nur die Folge hat, daß die Lichtseele immer tiefer in die Bande der Materie und des Fleisches verstrikt wird. *Non concumbunt, ne nodis carneis arctius implicetur et sordidius inquinetur* (*Deus*). Aug. **Contra Faust. VI, 3.** vgl. **XXII, 30.** Es war, wie auch Alexander von Lyc. **c. 4.** meldet, Grundsaz: *ἀπέχεσθαι γάμων καὶ ἀφροδισίων καὶ τεκνοποιΐας, ἵνα μὴ ἐπι-*

πλεῖον ἡ δύναμις ἐνοικήσῃ τῇ ὕλῃ κατὰ τὴν τοῦ γένους διαδοχήν. Doch galt Eheloſigkeit, wenigſtens nach der Erklärung, die Fauſtus XXX, 4. gibt, nicht allgemein und unbedingte, als Geſez: *Demens profecto ille, non tantum stultus, putandus est, qui id existimet lege privata prohiberi posse, quod sit publica concessum: dico autem hoc ipsum, nubere. Quapropter et nos hortamur quidem volentes, ut permaneant (sc. virgines), non tamen cogimus invitas, ut accedant. Novimus enim, quantum voluntas, quantum et naturae ipsius vis etiam contra legem publicam valeat, nedum adversus privatam, cui respondere sit liberum: nolo. Si igitur hoc modo virgines facere, sine crimine est, extra culpam sumus et nos.* Wie aber gleichwohl auch im ehelichen Leben das *signaculum* ſeine Bedeutung noch behaupten ſollte, erhellt aus Auguſtins gerechtem Tadel Contra Faust. XV, 7. Auguſtin zeigt hier, wie ſehr die Manichäer gegen die ſämmtlichen Gebote des Decalogus ſich verſündigen. *Tu doctrina daemoniaca didicisti inimicos deputare parentes tuos, quod te per concubitum in carne ligaverint, et hoc modo utique Deo tuo immundas compedes imposuerint. Hinc etiam consequens praeceptum, quod est: non moechaberis, ita violatis, ut hoc maxime in conjugio detestemini, quod filii procreantur, ac sic auditores vestros, dum cavent, ne feminae, quibus miscentur, concipiant, etiam uxorum adulteros faciatis. Ducunt enim eas, ex lege matrimonii tabulis proclamantibus, liberorum procreandorum causa, ex vestra lege metuentes, ne particulam Dei sui sordibus carnis afficiant, ad explendam tantum libidinem feminis impudica conjunctione miscentur. Filios autem inviti suscipiunt, propter quod solum conjugia copulanda sunt. Quomodo ergo non prohibes nubere, quod de te tanto ante praedixit Apostolus* (1 Tim. 4, 3.), *quando id conaris auferre de nuptiis, unde sunt*

nuptiae. Quo ablato mariti erunt turpiter amatores, meretrices uxores, thalami fornices, soceri lenones. — Nec ideo vos dicatis, bemerkt daher Auguſtin **Contra Faust. XXX, 6**, *non prohibere (nuptias), quia multos vestros auditores, in hoc obedire nolentes, vel non valentes, salva amicitia toleratis. Illud enim habetis in doctrina vestri erroris, hoc in necessitate societatis.* Vgl. **De mor. Manich. c. 18. De haeres. c. 46.** Auch Titus von Boſtra berührt dies **II, 33.**: *Τὴν παιδογονίαν ὑβρίζοντες τὰς μίξεις αὐτοῖς ἄνευ γε ταύτης συμβαίνειν* [28]), *δοῦλοί γε ὄντες τῆς ἀναγκαίας διαδοχῆς πρὸς θεοῦ νενομοτεθημένης, ἀλλ᾽ οὐ τῆς ἡδονῆς, ἐχθροί γε τὰ πάντα τῆς ἀληθοῦς καὶ γνησίας ἀρετῆς καὶ τῆς εὐσεβείας ὄντες, ὥσπερ αἰτιώμενοι τὸ ἀείζωον τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καὶ βουλόμενοι αὐτοῦ που στῆναι τὸν δρόμον τῆς φύσεως.*

Die Manichäiſche Lehre mußte, wie alle zum zweiten und dritten *signaculum* gehörenden Gebote beweiſen, ihrer ganzen Tendenz nach dahin ſtreben, alle Bande, die den Menſchen mit der materiellen Welt verknüpfen, aufzuheben. Iſt die Materie das böſe Princip, ſo iſt jede Berührung mit der Materie, alles, was zur Förderung des körperlichen Lebens dient, was es erhält und fortpflanzt, Sünde, Fortſezung jener Urſünde, die die dem Lichte entſtammende göttliche Seele zuerſt in die Verbindung mit einem materiellen Körper gebracht hat. Es ergab ſich dies als nothwendige Folgerung aus dem Dualismus des Syſtems, aber ebenſo mußte auch durch die Lehre von der allgemeinen Verbreitung der Weltſeele durch die Materie dem

28) Es muß hier, wie Basnage bemerkt, *θέλουσι* ausgefallen ſeyn, aber auch das folgende *δοῦλοι* könnte Anſtoß erregen, da der Sinn ein dem folgenden *ἐχθροὶ* gleichlautendes Wort zu erfordern ſcheint, man nehme aber den Saz ſo: da ſie doch Knechte der von Gott geordneten *διαδ.* nicht Knechte der *ἡδ.* ſeyn ſollten, ſie, die u. ſ. w.

Menſchen jede zur Subſiſtenz ſeines Lebens nothwendige Einwirkung auf die materielle Welt abgeſchnitten werden. Es iſt Sünde, ſich durch die unreine Materie zu verunreinigen, und materielle ſinnliche Triebe zu nähren, aber auch das Leben der Seele in irgend einem Naturweſen zu ſtören und zu verlezen, glaubte der Manichäismus nur für unerlaubt und ſündhaft halten zu können. Je unnatürlicher aber und in ſich widerſtreitender ein ſolcher Rigorismus erſcheinen mußte, je unmittelbarer er außer dem Einen Grundgefühl der Seele, der Sehnſucht, in die Heimath zurükzukehren, alle Thätigkeit des geiſtigen und phyſiſchen Lebens aufhob, deſto mehr drang ſich die Nöthigung auf, die Strenge deſſelben wieder herabzuſtimmen und Milderungen einzuführen, die die Manichäiſche Sittenlehre der Natur des Menſchen und der Wirklichkeit des Lebens näher bringen konnten. Es geſchah dies theils durch die Manichäiſche Lehre von der Buße und ihre Sündenvergebung bewirkende Kraft, theils durch die Trennung der Manichäiſchen Kirche in die beiden Claſſen der *Auditores* und *Electi*.

Die Buße hatte eine wichtige Bedeutung im Syſtem der Manichäer, als nothwendiges Gegengewicht gegen die überſpannte Strenge der ſittlichen Forderungen. Je unvermeidlicher die Sünde war, wenn jede, ſelbſt jede zur Erhaltung des phyſiſchen Lebens nothwendige, Berührung mit der materiellen Welt, jede darauf ſich beziehende ſinnliche Begierde für ſündhaft erklärt werden mußte, deſto weniger konnte, wofern nicht die Hoffnung einer endlichen Erlöſung völlig aufgegeben werden ſollte, ein Mittel entbehrt werden, welchem man eine die Schuld der Sünde tilgende Kraft zuſchreiben zu dürfen glaubte. Ein ſolches Mittel konnten die Manichäer keineswegs in der Sündenvergebung bewirkenden Kraft des Todes Jeſu finden, da ſie weder die Realität dieſes Todes anerkannten, noch überhaupt das Chriſtenthum in eine ſo nahe Beziehung zu ihrem Syſtem ſezten,

demungeachtet hatte die Lehre von der Sündenvergebung im Manichäischen System nicht nur eine sehr wichtige Bedeutung [29]) sondern auch eine gewisse Analogie mit dem Christenthum. Wie der Tod Jesu von den Lehrern der christlichen Kirche bald vorzugsweise auf die der actuellen Sünde vorangehende Erbsünde, auf die in der menschlichen Natur liegende unfreiwillige Sündhaftigkeit, bezogen wurde, so rechtfertigten auch die Manichäer ihre Sündenvergebung durch das Unfreiwillige der Sünde. *Si a spiritu vitiorum*, sagt der Manichäer Secundinus in seiner **Epist. ad August.** in der hieher gehörenden Hauptstelle, *incipiat trahi* (*anima*) *et consentiat, ac post consensum poenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem: carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate.* Der Seele wird demnach die Sünde nicht zugerechnet, weil sie, ungeachtet sie ihre Zustimmung dazu geben muß, doch wegen der außer ihr liegenden, gleichsam nöthigenden Veranlassung nicht als Urheberin derselben angesehen wird. Die auf die Sünde folgende Reue gilt als Beweis dafür, daß die Sünde nicht die freiwillige That der Seele war. Aber auch wenn der Seele ein bestimmterer Antheil an einer gewissen Sünde zuzuschreiben ist, wenn sie mit Bewußtseyn und voller Willensfreiheit gesündigt hat, wird dadurch die Vergebung ihrer Sünde nicht unmöglich gemacht. *At si*, fährt daher Secundinus fort, *cum se ipsam cognoverit, consentiat malo, et non se armet contra inimicum, voluntate sua peccavit. Quam si iterum pudeat errasse, paratum inveniet misericordiarum auctorem.* Auch in diesem Falle hat daher die Reue

29) Vgl. Aug. De duab. anim. c. 12.: *Maxime urgentur auctoritate christiana: nunquam enim negaverunt, dari veniam peccatorum, cum fuerit ad Deum quisque conversus, nunquam dixerunt, ut alia multa, quod scripturis divinis hoc quispiam corruptor inseruerit.*

Kraft genug, die durch die begangene Sünde auf der Seele liegende Schuld wieder aufzuheben. Damit hängt sodann der allgemeine Grundsaz enge zusammen, welchen Secundinus in den unmittelbar darauf folgenden Worten ausspricht: *non enim punitur, quia peccavit, sed quia de peccato non doluit.* Auch die mit Bewußtseyn und Absicht begangene Sünde ist, wenn auch an sich Sünde, doch zurechnungsfähige Sünde nur, sofern die die geschehene That bereuende Anerkennung der Sünde nicht nachfolgt. Diese in der Reue gegebene Möglichkeit der Sündenvergebung nicht benüzt, und ebendadurch eine der Lichtnatur der Seele widerstreitende Lust an der Sünde gezeigt zu haben, ist das eigentlich Strafbare der Sünde. *At si cum eo peccato,* sezt daher Secundinus noch hinzu, *sine venia recedat, tunc virgini stultae comparabitur, tunc heres erit sinistrae manus, tunc a Domino pelletur ex convivio nuptiarum, nigrarum causa vestium, ubi fletus erit et stridor dentium, ibique cum diabolo ad ignem originis ipsius.* Wir wissen zwar nicht näher, wie die Manichäer den Begriff der Reue oder Buße bestimmten, welche Forderungen sie dabei machten, im Allgemeinen aber fällt von selbst in die Augen, daß die Leichtigkeit, mit welcher sie Sündenvergebung gewährten, gleichen Schritt hielt mit der Strenge ihrer sittlichen Gebote.

So wenig aber die Vergebung der Sünden, indem sie nur an die Bedingung der Reue oder Buße geknüpft wurde, erschwert werden sollte, als Grundsaz galt es deswegen doch, daß die durch die drei *signacula* verboteneu Handlungen mit einer höhern Stufe von Vollkommenheit nicht vereinbar seyen. Indem man aber diese höhere Stufe als eine nur Wenigen zugängliche Region betrachtete, sollte ein auch blos sich annäherndes sittliches Verhalten doch immerhin auch noch als eine gewiße, nur untergeordnete, Stufe von Vollkommenheit gelten. Um den Begriff der Vollkommenheit auf der einen Seite aufs höchste zu spannen, auf der andern

aber ihm doch eine ſo viel möglich weite Ausdehnung zu geben, unterſchied man auf dieſelbe Weiſe, wie in der chriſtlichen Kirche frühzeitig genug zu geſchehen pflegte, eine doppelte Tugend, eine Tugend der Vollkommnern und eine Tugend der Unvollkommnern, und ſo tief auch dieſe unter jener ſtehen mochte, der Name der Tugend kam doch auch ihr zu, und ſie war wenigſtens der erſte Schritt zu jener. Die Eintheilung der Manichäiſchen Kirche in die beiden Claſſen der *Auditores* und *Electi* hat daher eine mit dem Manichäiſchen Dualismus und dem durch dieſen bedingten Rigorismus der Sittenlehre ſehr enge zuſammenhängende Bedeutung. Im Allgemeinen war das Verhältniß zwiſchen den *Electi* und *Auditores* ein ähnliches, wie zwiſchen den *Fideles* und *Catechumeni* in der chriſtlichen Kirche, weswegen auch eben dieſe Namen von den Schriftſtellern bisweilen auf jene übertragen werden, wie z. B. von Auguſtin **De mor. eccles. cath. c. 35. Acta disp. Arch. c. 9.** Der eigentlich Manichäiſche Unterſchied aber zwiſchen den *Electi* und *Auditores* beſtund darin, daß während jene ſich weit über die gewöhnliche Sphäre des Lebens erhoben, dieſe derſelben ſo nahe als möglich blieben. Bei den *Auditores* trat das Eigenthümliche der Manichäiſchen Lebensweiſe noch wenig hervor, ſo wenig, daß Auguſtin, wie er gegen Fauſtus XX, 23. äußert, in ihnen eher Heiden als Manichäer ſehen will. *Cum auditores vestri et uxores habeant, et filios quamvis inviti suscipiant, eisque patrimonia congerant vel custodiant, carne vescantur, vinum bibant, lavent, metant, vindemient, negotientnr, honores publicos administrent, vobiscum eos tamen, non cum gentibus computatis, cum facta eorum gentibus videantur similiora, quam vobis.* Vgl. Auguſt. Epist. CCXXXVII. ad Deuterium: *Auditores, qui appellantur apud eos, et carnibus vescuntur, et agros colunt, et si voluerint, uxores habent, quorum nihil faciunt, qui vocantur*

Electi. Daß die *Auditores* ſich ſogar des Fleiſchgenuſſes nicht enthalten durften, wird wiederholt bezeugt, von Fauſtus ſelbſt XXX. 1.: *Nos quidem solum in plebe sacerdotale hominum genus censemus a carnibus abstinere debere.* So ſehr aber bey dieſer Claſſe von Menſchen die Manichäiſche Sittenlehre ihre Strenge noch zurükhielt, ſo waren ſie doch nach der Anſicht des Manichäismus ſchon dadurch, daß ſie ſich zu den Grundſäzen deſſelben bekannten, in eine höhere Sphäre des Lebens eingetreten, und ſtunden der Vollkommenheit der *Electi* weit näher, als alle andern, die nicht zu ihrer Secte gehörten. Aber eben der Zuſammenhang mit den *Electi* iſt es, der den *Auditores* noch in einer andern Beziehung eine ganz eigenthümliche Wichtigkeit gibt. Selbſt für die *Electi* wäre die Stufe der Vollkommenheit, auf welcher ſie ſtunden, ein unerreichbares Ideal geblieben, wenn ſie ſich nicht auf die Verdienſte der *Auditores* um ſie hätten ſtüzen können. Handlungen, die für die Subſiſtenz des Lebens zwar nothwendig, aber gleichwohl nach der Strenge der Manichäiſchen Grundſäze unerlaubt waren, mußten, ſoweit ſie mit der Heiligkeit der *Electi* ſich nicht vereinigen ließen, von den *Auditores* übernommen werden. Da ſelbſt die zum Genuße beſtimmten Baum- und Garten-Früchte, ohne eine Verſündigung am allgemeinen Naturleben zu begehen, nicht eingeſammelt werden konnten, ſo waren es die *Auditores*, die die *Electi* mit allen nöthigen Lebensmitteln verſehen mußten. *Poma ipsi non decerpitis, herbamque non vellitis, sed tamen ab auditoribus vestris decerpi et evelli atque afferri vobis jubetis.* Aug. **De mor. Manich. c. 17.** Es war dies für die *Auditores* eine heilige Pflicht der Pietät, deren Verſäumniß ſchwere Strafe nach ſich zog. *Si quis non praestiterit Electis ejus*, ſagt Turbo von den Schülern des Manes in den **Acta disp. Arch. c. 9.**, *alimenta* (der griechiſche Text bey Epiphanius ſezt dafür *εὐσέβειαν*) *poenis sub-*

detur gehennae (bei Epiph. *κολασθήσεται εἰς τὰς γενεὰς i. e. per multas generationes poenas expendet*), *et transformatur in Catechumenorum corpora, usque quo faciat misericordias multas* (Ep. *εὐσεβείας πολλὰς*), *et propterea, si quid optimum est in escis, offerunt illud Electis.* Die *Auditores* ließen es daran ſo wenig fehlen, daß für die *Electi* aus dem Ueberfluß der ihnen gebrachten Lebensmittel, die nur von ihnen verzehrt werden durften, nicht ſelten eine Verlegenheit entſtund, welcher ſie nicht abhelfen konnten, ohne ſich neue Vorwürfe von ihren Gegnern zuzuziehen, wie wir von Aug. **De mor. Manich. c. 16.** hören: *Quod ea, quae vobis quasi purganda offeruntur ad epulas, nefas putatis, si quis alius praeter Electos ad cibandum tetigerit, quantae turpitudinis et aliquando sceleris plenum est? Siquidem saepe tam multa dantur, ut consumi facile a paucis non possint. Et quoniam sacrilegium putatur, vel aliis dare, quod redundat, vel certe abjicere, in magnas contrudimini cruditates, totum, quod datum est, quasi purgare cupientes. Jam vero distenti, et prope crepantes, eos, qui sub vestra disciplina sunt, pueros ad devoranda reliqua crudeli dominatione compellitis, ita ut cuidam sit Romae objectum, quod miseros parvulos cogendo ad vescendum tali superstitione necaverit. Quod non crederem, nisi scirem, quantum nefas esse arbitremini, vel aliis haec dare, qui electi non sunt, vel certe projicienda curare. Unde illa vescendi necessitas restat, quae ad turpissimam crudelitatem paene quotidie, aliquando tamen potest et usque ad homicidium pervenire.*

Die Manichäiſche Kirche im engern Sinne bildeten die *Electi*, die *Primates Manichaeorum*, wie ſie Auguſtin **Contra Adim. c. 15.** nennt, in welchen ſich das Manichäiſche Leben in ſeiner ganzen Reinheit und Vollkommenheit darſtellen ſollte. Was den *Auditores* erlaubt war, konnte

ihnen nicht mehr erlaubt seyn. Durften ohne Zweifel auch sie in gewißen Fällen für unfreiwillige Sünden Vergebung hoffen, so wurde doch an sie die Forderung, von Sünden rein zu seyn, in ihrer ganzen Strenge gemacht. *Auditores vocantur*, sagt Augustin **Contra lit. Petil. III. 17.**, *quod videlicet tanquam meliora et majora praecepta observare non possint, quae observantur ab eis, quos Electorum nomine discernendos et honorandos putant.* — Vgl. **De haeres. c. 46.**: *Electi Manichaeorum sanctius vivunt et excellentius Auditoribus suis. Nam his duabus professionibus, hoc est, Electorum et Auditorum, ecclesiam suam constare voluerunt.* Sie sind, wie sie Manes selbst nennt in der **Epist. fundam.** bey Evodius **De fide c. 4.**, die *sancta ecclesia*, die *electi in eadem constituti, coelestium praeceptorum observatores*, oder, wie sie nach Theodoret **Fab. haer. I, 26.** auch genannt wurden, die Vollkommenen, *οἱ καλούμενοι Τέλειοι παρ' αὐτοῖς* (die *Perfecti* der Manichäer des Mittelalters). Sie stunden hoch über der niedern Sphäre des gewöhnlichen menschlichen Lebens, hatten alle Bande, die den Menschen mit dieser materiellen Welt verknüpfen, so viel an ihnen war, abgestreift, um nur das geistige Leben in sich zu nähren und zu pflegen, und sich mit ungetheiltem Sinne der reinen Lichtwelt zuzuwenden. Alles, was dem irdischen Leben nach der gewöhnlichen Ansicht des Menschen einen Werth und Reiz gibt, hatte für sie keine Bedeutung, selbst die nächsten Verhältniße der Blutsverwandschaft waren für sie nicht mehr vorhanden (man vgl. die Worte des Faustus **V, 1.**: *Ego patrem dimisi et matrem etc.* s. oben S. 244.), weil auch sie auf der unreinen Gemeinschaft des Fleisches beruhten, sie lebten ohne Ehe, ohne Geld und Gut, ohne sich weder durch irgend eine sinnliche Lust zu erfreuen, noch ihre Hände durch ein weltliches Geschäft zu entweihen, als die Armen der Welt in völliger Entsagung

alles deſſen, was den Menſchen verunreinigt, und ihn mit irgend einer in der künftigen Welt abzubüßenden Schuld belaſtet. Ὡς εἶπον ὑμῖν πρὸ ὀλίγου, ſagt in dieſer Beziehung Turbo in den Acta disp. Arch. c. 9., εἴ τις θερίζει θερισθήσεται· οὕτως ἐὰν εἰς μηχανὴν σῖτον βάλλῃ, βληθήσεται καὶ αὐτὸς, ἢ φυράσας φυραθήσεται, ἢ ὀπτήσας ἄρτον ὀπτηθήσεται· καὶ διὰ τοῦτο ἀπείρηται αὐτοῖς ἔργον ποιῆσαι. Dieſe dem reinen Manichäer zur Pflicht gemachte Verläugnung aller auf das irdiſche Leben ſich beziehenden Neigungen war es, was den Auguſtin, wie er ſelbſt geſteht De utilitate credendi ad Honoratum contra Manich. c. 1., ſo lange er ſich zur Secte der Manichäer hielt, nicht über den Kreis der *Auditores* hinauskommen ließ: *Non vereor, ne me arbitreris inhabitatum lumine, cum vitae hujus mundi eram implicatus, tenebrosam spem gerens, de pulchritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitate honorum, ceterisque noxiis et perniciosis voluptatibus. Haec enim omnia, quod te non latet, cum studiose illos audirem, cupere et sperare non desistebam. Neque hoc eorum doctrinae tribuo. Fateor enim et illos sedulo monere, ut ista caveantur.* Das *signaculum manuum* mußte von ihnen ſo heilig gehalten werden, daß ſie ſich ſogar in Anſehung der nothwendigſten Lebensbedürfniße vor jedem werkthätigen Gebrauch der Hände ſcheuten. Um ſich daher auch bei ſolchen an ſich unerlaubten Handlungen, die zwar die *Auditores* verrichteten, die aber doch zum Beſten der *Electi* geſchahen, vor jedem Antheil an einer Sünde zu verwahren, erklärten ſie bei jeder Speiſe, die ſie genoſſen, daß ſie an allem, was zu ihrer Herbeiſchaffung geſchehen mußte, keinen Theil haben. Wenn ſie Brod eſſen wollen, bemerkt daher Turbo in ſeiner Schilderung der Manichäiſchen Lebensweiſe in den Acta disp. Arch. c. 9, beten ſie zuerſt und reden das Brod ſo an: „Ich habe dich

nicht geſchnitten, nicht gemahlen, nicht geknetet, nicht in den Bakofen gelegt, ſondern ein anderer hat dies gethan dich mir gebracht, ich eſſe dich ohne Schuld.“ Und wenn er dieß für ſich geſprochen hat, ſagt er zu dem Katechumenen: „Ich habe für dich gebetet“, worauf ſich dieſer entfernt. Daß ſie dabei, wie Cyrill von Jeruſalem Catech. VI, 32. wiſſen will, die *Auditores*, die das Brod gebracht hatten, ſogar zu verfluchen pflegten, iſt entweder nach Mosheim's Bemerkung S. 901. eine gehäßige Misdeutung, oder ſie wollten durch den ausgeſprochenen Fluch nur den ſtrafbaren Charakter der Handlung bezeichnen, ſofern dieſe nicht in ihrer Beziehung zu der von ihr ertheilten Sündenvergebung betrachtet wird, weswegen Theodoret allgemeiner von den *Τέλειοι* ſagt: *οὔτε ἄρτον κλῶσιν, οὔτε λάχανον τέμνουσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ταῦτα δρῶσιν ὡς μιαιφόνοις προφανῶς ἐπαίρονται* (*ἐπαρῶνται*?), *ἐσθίουσι δὲ ὅμως τὰ τεμνόμενα καὶ τὰ κλώμενα* (Vgl. Tit. II, 32.). Indem ſo die *Electi* ſich alles deſſen, was die Reinheit ihres Lebens befleken konnte, aufs ſorgfältigſte enthielten, und dem Irdiſchen gleichſam entnommen, nur dem Göttlichen ſich weihten, war in ihnen das Lichtprincip ſchon zum entſchiedenen Sieg über alles Materielle und Körperliche hindurchgedrungen. Die göttliche Kraft hatte die entgegengeſezte Natur überwunden (*virtute Dei contrariam naturam vinci confiteor*, ſagt Fortunatus in der Disp. 1.). Konnte der dem Leibe nach der materiellen Welt angehörende und von ihr gefeſſelte Menſch nicht als Geſchöpf Gottes betrachtet werden, ſo ſtellte ſich dagegen in den *Electi*, den Lichtſöhnen und Kindern des Geiſtes, die reine Lichtſchöpfung Gottes dar, und was das Chriſtenthum von den Wiedergebornen oder aus Gott Gebornen lehrt, konnte auch die Manichäiſche Lehre ſich vollkommen gut aneignen und auf ihre *Electi* übertragen. Sie konnte ſich auf dieſe Weiſe den Anſchein geben, daß ſie, was ſie Gott in der Lehre von der Welt- und Menſchen-Schö-

pfung entzog, ihm in der Lehre von der geiſtigen Schöpfung und Erneuerung des Menſchen um ſo nachdrüklicher beilege. Es iſt nicht ohne Intereſſe, den beredten und geiſtreichen Manichäer Fauſtus hierüber bei Auguſtin **XXIV, 1.** in der Sprache des Chriſtenthums ächt Manichäiſche Anſichten vortragen zu hören. Auf die Frage des Gegners: *Quid ita hominem negatis fieri a Deo?* erwidert Fauſtus: *Non quidem nos omnifariam hominem a Deo fieri pernegamus, sed quis et quando et quemadmodum fiat, hoc quaerimus.* Nach dem Apoſtel gebe es einen doppelten Menſchen, den einen nenne er den äußern, irdiſchen, alten, den andern aber den innern, himmliſchen und neuen. *Horum ergo uter fiat a Deo, quaerimus, quoniam quidem et nativitatis nostrae tempora duo sunt: unum illud, quo nos irretitos carnalibus vinculis in lucem hanc natura produxit: alterum vero, cum veritas nos ex errore conversos ad se regeneravit, initiatos ad fidem.* Von dieſer Zeit der zweiten Geburt rede Jeſus im Evang. Joh. 3, 5. *Quapropter nativitas non ea sola est, qua in corpore gignimur, sed et illa alia, qua renascimur spiritu, non minor aeque cura est, et hoc ipsum quaerere, in quanam earum nos faciat Deus. Modus quoque nascendi duplex est: unus ille, furoris et intemperantiae proprius, quo sumus a generatoribus turpiter et per libidinem sati: alter vero honestatis et sanctimoniae, quo in Christo Jesu per Spiritum sanctum sub bonorum doctrinis disciplinati sumus ad fidem: unde etiam omnis religio et maxime christiana ad sacramentum rudes infantes appellat. — Quare jam non quaeritur, utrum Deus hominem faciat, sed quando et quem et quemadmodum faciat: nam si, cum in utero fingimur, ut fere gentibus placet et Judaeis et ipsis vobis; tunc nos Deus format ad imaginem suam, et veteres nos facit, et per furo-*

rem ac libidinem creat, quod haud scio, utrum divinitati ejus conveniat. Si vero, cum credimus et ad meliorem vitae convertimur statum, tunc formamur a Deo, ut fere Christo placet, et ejus apostolis et nobis, profecto et novos nos facit Deus et honeste facit ac pure: quo quid consentaneum, quidve conveniens magis sanctae ejus ac venerabili majestati? Quod si et vos auctoritatem Pauli non spernitis, ex ipso vobis quemnam et quando et quemadmodum Deus hominem faciat, ostendemus. Es werden nun die Stellen Epheſ. 2, 22. Col. 3, 9. Gal. 3, 27. I. Cor. 4, 25, Gal. 1, 15. angeführt und erörtert. *Ergo tunc fit*, ſagt Fauſtus in Beziehung auf Gal. 4, 27., *homo a Deo, cum fit unus ex multis, non cum ex uno divisus est in multa. Divisit autem nos primus ortus, id est, corporalis, secundus adunat intelligibilis ac divinus: eoque rectissime nos hunc quidem corporis naturae adscribendum putabimus, illum vero supernae majestati. — Vides ergo ubique eum in hac altera nativitate nostra spiritali duntaxat asseverantem nos a Deo formari, non in priori illa obscoena ac propudiosa, quae nos nihilo praestantius neque mundius animalibus ceteris in utero materno concepit et formavit et genuit. Qua de re animadvertere si volueritis, invenietis hac in parte nos non tam professione a vobis distare, quam intellectu. Si quidem vobis placuerit, hoc veteri et exteriori homini ac terreno tribuere, ut sit a Deo formatus, nos vero contra coelesti hoc dederimus et interiori ac novo homini deferamus, neque id temere aut praesumtive, sed a Christo discentes, et ejus apostolis, qui primi eadem in mundo docuisse monstrantur.* Wer ſollten dieſe Wiedergebornen, geiſtig von Gott Geſchaffenen ſeyn, wenn nicht die *Electi*, die Glieder der reinen, gottgeweihten Gemeinde?

Je

Je größer aber, wie wir hieraus ſehen, der Abſtand der *Auditores* von den *Electi* iſt, deſto wahrſcheinlicher möchte ſeyn, daß der Uebertritt aus dem Stande der *Auditores* in den Stand der *Electi* (denn aus jenen ſollten ja dieſe ihren ſteten Zuwachs erhalten) eine eigenthümliche äußere religiöſe Bedeutung hatte. Es ſcheint daher hier am ſchiklichſten ſeine Stelle im Zuſammenhang des Syſtems zu finden, was gewöhnlich über die Taufe der Manichäer vorgebracht wird. Allein wir wiſſen darüber ſo wenig Sicheres, daß im Grunde kaum davon die Rede ſeyn kann. Gewiß iſt, daß die Manichäer der chriſtlichen Waſſertaufe keinen Werth und Nuzen zuſchrieben, ob ſie aber demungeachtet eine analoge, die Aufnahme aus den *Auditores* unter die *Electi* ertheilende heilige Handlung im Gebrauch hatten, iſt nicht ganz entſchieden. Mosheim hat S. 889. die Meinung ſehr zuverſichtlich aufgeſtellt, die Manichäer haben zwar die Waſſertaufe für überflüßig und unwirkſam gehalten, aber dennoch dieſelbe, und zwar im Weſentlichen nach dem katholiſchen Ritus, nicht allen *Electi*, ſondern nur denen, die es verlangten, ertheilt. Es beruht aber dieſe ſchon innerlich übel zuſammenhängende Anſicht, wie Gieſeler (Theol. Stud. u. Krit. I, 3. S. 621.) und Neander (Kirchengeſch. I, 2. S. 855.) gezeigt haben, auf Stellen, die eine ſolche Folgerung nicht geſtatten. Gieſeler ſelbſt ſtellt S. 620. die Stelle bei Auguſtin **De mor. eccl. cath. c. 35.** als diejenige voran, die am meiſten für die Vorausſezung einer Taufe bei den Manichäern zu ſprechen ſcheine. *Quid calumniamini*, ruft hier Auguſtin den Manichäern zu, *quod fideles ac jam baptismate renovati, procreare filios, et agros ac domos pecuniamque ullam possidere non debeant? Permittit hoc Paulus, nam, quod negari non potest, fidelibus scripsit* **I. Cor. 9. 11 etc.** *Quid obstrepitis pertinacia tantae veritati? Quid lucem scripturarum vanis umbris obnubilare conamini? No-*

lite jam dicere, catechumenis licere uti conjugibus, fidelibus autem non licere, catechumenis licere habere pecuniam, fidelibus autem non licere. Nam et multi sunt, qui utuntur, tanquam non utentes. Et illo sacrosancto lavacro inchoatur innovatio novi hominis, ut proficiendo perficiatur, in aliis citius, in aliis tardius. Aus dieſer Stelle ſchließt Gieſeler, daß auch bei den Manichäern die Aufnahme unter die *Electi* durch eine Taufe geſchah, die als Wiedergeburt, und folglich auch als alle früheren Sünden tilgend betrachtet wurde. Mir ſcheint dies jedoch nicht mit Sicherheit geſchloſſen werden zu können. Die Manichäer konnten vollkommen gut den katholiſchen Chriſten entgegenhalten: für die Glaubigen, durch die Taufe Wiedergebornen, ſchicke es ſich nicht, Kinder zu zeugen und Hab' und Gut zu beſizen, wenn auch bei den Manichäern ſelbſt die Sitte nicht war, vermittelſt des Taufritus in den Stand der Wiedergebornen überzutreten. Die *Fideles* können auch blos aus Accommodation zum chriſtlichen Sprachgebrauch als *renovati baptismate* bezeichnet ſeyn, wie ja auch nachher unter dem *sacrosanctum lavacrum* nur die chriſtliche Taufe verſtanden werden kann. Eher könnte man ſich durch folgende Stelle Auguſtins berechtigt glauben, bei den Manichäern den Gebrauch der Taufe vorauszuſezen: *De moribus vestris*, ſagt Auguſtin in der **Disp. I. contra Fortunat.**, *plene scire possunt, qui electi vestri sunt. Nostis autem, me non electum vestrum, sed auditorem fuisse. Itaque quamvis et orationi vestrae interfuerim, ut interrogasti, utrum separatim vobiscum habeatis aliquam orationem, Deus solus potest nosse, et vos. Ego tamen in oratione, in qua interfui, nihil turpe vidi, sed solum contra fidem animadverti, quam postea didici et probavi, quod contra solem facitis orationem. Praeter hoc in alia oratione vestra nihil novi comperi. Quisquis autem vobis*

opponit quaestionem aliquam de moribus, electis vestris opponat. Quid autem inter vos agatis, qui electi estis, ego scire non possum. Nam et eucharistiam, audivi a vobis saepe, quod accipiatis, tempus autem accipiendi cum me lateret, quid accipiatis, unde nosse potui? Es ist hier davon die Rede, wie weit die Sitten und Gebräuche der Manichäer mit den christlichen übereinstimmen. Da nun Augustin, um in Hinsicht der Uebereinstimmung so viel als möglich zuzugeben, sich sogar auf das Abendmahl beruft, als eine bei den Manichäern stattfindende christliche Feier, so scheint um so weniger in Ansehung der Taufe eine dem Augustin bekannte Abweichung von der christlichen Sitte angenommen werden zu dürfen. Ebenso spricht der Manichäer Felix bei Augustin **De actis cum Fel. I, 19.** von Taufe und Abendmahl als gemeinschaftlichen Gebräuchen der Manichäer und Christen: *Si adversarius nullus contra Deum est, ut quid baptizati sumus? Ut quid eucharistia, ut quid christianitas, si contra Deum nihil est?* Dagegen scheint eine andere von Gieseler nicht berücksichtigte Stelle bei Augustin **Contra lib. Petil. III, 17.** die Meinung zu begünstigen, die Manichäer haben gar keine Taufe gehabt: *Quod ei placet de illorum (Manichaeorum) baptismo dicat et scribat (Petilianus) nesciens, aut nescire se fingens, non illic ita appellari catechumenos, tanquam baptismus quandoque eis debeatur, sed eos hoc vocari, qui etiam auditores vocantur, quod videlicet tanquam meliora et majora praecepta observare non possint, quae observantur ab eis, quos electorum nomine discernendos et honorandos putant.* Wären die Katechumenen oder *Auditores* der Manichäer nicht zur Taufe bestimmt, so kann bei den Manichäern überhaupt keine Taufe stattgefunden haben. Vielleicht wollte aber Augustin nur dies sagen: die Taufe ist es nicht, wornach bei den Manichäern der Begriff der Katechumenen

oder *Auditores* beſtimmt wird, ſondern das weſentlich Unterſcheidende zwiſchen dieſen und den *Electi* ſind die Gebote, die von den Einen beobachtet werden, von den Andern nicht. Es kann deswegen doch bei den Manichäern ein gewißer Taufritus eingeführt geweſen ſeyn, nur hatte die Taufe eine weit geringere Bedeutung, und ſie galt nicht als eine religiöſe Handlung, die bei jedem einzelnen der *Auditores* in einer beſtimmten Zeit zu vollziehen war, ſofern nicht, wie in der katholiſchen Kirche die Katechumenen unmittelbar mit der Beſtimmung, einſt *Fideles* zu werden, gedacht wurden, auch bei den Manichäern alle *Auditores* in der Regel *Electi* wurden. Im Ganzen aber läßt die Vergleichung der hier dargelegten Stellen ſehr zweifelhaft, ob die Manichäer eine Taufe hatten. Nehmen wir noch dazu, daß die Taufe, die die Manichäer etwa hatten, in keinem Falle eine Waſſertaufe war, ſo wiſſen wir noch weniger, welche Vorſtellung wir uns von der Taufe der Manichäer machen ſollen. Aug. **De haeres. c. 46.**: *Baptismum in aqua nihil cuiquam perhibent salutis afferre: nec quemquam eorum, quos decipiunt, baptizandum putant* (das Leztere bezieht ſich in jedem Fall nur auf die Aufnahme unter die *Auditores*). **Contra duas epist. Pelagian. II, 2.**: *Manichaei lavacrum regenerationis, id est, aquam ipsam, dicunt, esse superfluam, nec prodesse aliquid, profano corde contendunt.* **IV. 4.**: *Quid eis* (*Pelagianis*) *prodest, baptismum omnibus aetatibus necessarium confiteri, quod Manichaei dicunt in omni aetate superfluum.* Uebrigens ſcheinen doch auf der andern Seite eben dieſe Stellen, indem ſie die Manichäiſche Verwerfung der Taufe ausdrüklich auf die Taufe als Waſſertaufe beziehen, um ſo mehr die Vorausſezung offen zu laſſen, die Taufe habe doch nur in anderer Form und auf andere Weiſe eine Bedeutung für die Manichäer gehabt. In dieſer Beziehung macht Gieſeler a. a. O. S. 622. auf die von

Turibius, dem Biſchof von Aſtorga (**Epist. ad Idac. et Cepon.** unter Leo's des Großen Briefen) gemeldete Nachricht aufmerkſam, daß die Manichäer, gemäs den von ihnen verehrten **Acta Thomae**, mit Oel taufen, eine Angabe, die durch die nun in Thilo's Ausgabe näher bekannt gewordene apokryphiſche Schrift ſelbſt vollkommen beſtätigt iſt, indem, wie hier §. 26. f. S. 42. f. erzählt wird, der König Gundaphoros nebſt ſeinem Bruder das Sigel der Taufe des Nachts, bei dem Glanze vieler angezündeter Lichter, dadurch empfängt, daß der Apoſtel Oel auf ihre Häupter ausgießt, und ſie unter Segenswünſchen damit ſalbt. Ich ſtimme ganz der Meinung Gieſeler's bei, daß das Waſſer, wenn es die Hauptſache geweſen wäre, hier nicht wohl, wie Thilo glaubt, mit Stillſchweigen übergangen ſeyn kann, ſondern vielmehr das wirklich erwähnte und bedeutungsvoll gebrauchte Oel die Stelle deſſelben vertritt, nur ſcheint mir der Schluß aus den **Acta Thomae** auf die bei den Manichäern herrſchenden Vorſtellungen und Gebräuche nicht zu weit ausgedehnt werden zu dürfen. Es mag allerdings auch durch dieſe, Manichäiſchen Geiſt verrathenden, **Acta** das Vorhandenſeyn eines Taufritus bei den Manichäern etwas wahrſcheinlicher werden, ob aber der Gebrauch des Oels dabei allgemein vorausgeſezt werden darf, möchte ich bezweifeln. Empfahl ſich auch den Manichäern das Oel als ſinnvolleres Symbol [30]) ſo kann doch auch das Oel für ſie

---

30) Eine Reinigung durch Waſſer, die *aquae vivales*, nehmen die Manichäer wenigſtens im Munde an. Doch ſehen wir auch aus einer von Gieſeler nicht erwähnten Stelle der **Acta Arch.** c. 10. daß die Manichäer wirklich vom Oel auch einen ſymboliſch-religiöſen Gebrauch machten. Manes befahl ſeinen *Electi*, und nur dieſen: *ἐὰν παύσησθε ἐσθίοντες, εὔχεσθε καὶ βάλλετε ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔλαιον ἐξωρκισμένον ὀνόμασι πολλοῖς πρὸς στηριγμὸν τῆς πίστεως ταύτης. Τὰ δὲ ὀνό-*

nur die Bedeutung eines an ſich gleichgültigen, nicht gerade nothwendigen Zeichens gehabt haben. Es darf hier wohl überhaupt noch daran erinnert werden, daß Auguſtin, der uns auch hier hauptſächlich als Gewährsmann gelten muß, wie aus allem erhellt, von dem Vorhandenſeyn und der Beſchaffenheit der Manichäiſchen Taufe ſelbſt keine nähere Kenntniß hatte. Die Manichäiſche Taufe kann, da die *Auditores*, wie wir beſtimmt wiſſen, nicht getauft wurden (nach der obigen Stelle aus Aug. **De haer.**) nur bei der Aufnahme unter die *Electi* ſtattgefunden haben, über alles aber, was im Kreiſe der *Electi* vorging, war auch Auguſtin, wie er ſelbſt in der oben aus der **Disp. I. contra Fortun.** angeführten Stelle verſichert, nicht genauer unterrichtet, weil es die Manichäer ſelbſt nur als ein eſoteriſches Geheimniß behandelten. Wir können daher nicht annehmen, daß Auguſtin ſelbſt genau wußte, wie es ſich mit der Manichäiſchen Taufe verhielt. Da er jedoch den Manichäern nirgends den Vorwurf macht, daß ſie keine Taufe haben, vielmehr die Taufe bei ihnen vorauszuſezen ſcheint, ſo haben wir, alles zuſammengenommen, keinen Grund zu bezweifeln, daß die Manichäer wirklich einen der chriſtlichen Taufe entſprechenden Gebrauch gehabt haben. Er fand bei der Aufnahme unter die *Electi* als Einweihungsritus ſtatt, und kann daher nur ein Act geweſen ſeyn, der dem Aufzunehmenden durch Vergebung ſeiner Sünden die Reinheit ertheilen ſollte, ohne die man der Geſellſchaft dieſer Vollkommenen nicht einverleibt werden konnte. In dieſer Beziehung war der Ritus der chriſtlichen Taufe analog, was ſeine Form und Materie betrift, ſo wiſſen wir hierüber nichts Sicheres. Statt des Waſſers mag wenigſtens an manchen Orten Oel zum Symbol gedient ha-

---

ματά μοι οὐκ ἐφανερώθη. Geweihtes Oel war alſo ein Symbol der Stärkung des Glaubens. Ebenſo konnte es auch bei der Taufe gebraucht werden.

ben, aber eben ſo gut läßt ſich denken, daß der Act, an welchen die ſündentilgende Wirkung der ganzen Handlung ſich zunächſt anknüpfen ſollte, wie bei den Manichäern des Mittelalters, eine bloße Handauflegung war. Gilt überhaupt von den Manichäern des Mittelalters irgend ein Schluß rükwärts auf die alten Manichäer, ſo kann dadurch nur das ſo eben Geſagte beſtätigt werden. Die Manichäer des Mittelalters hatten eine Taufe, die vermittelſt einer Handauflegung die vollkommenſte Sündenvergebung ertheilte (das ſogenannte *consolamentum*) und den auf dieſe Weiſe Getauften zu einem *Electus* machte. Vgl. Gieſeler a. a. O. S. 624. und Lehrb. der Kirchengeſch. 2r Bd. 2e Abth. 2e Ausg. S. 489. Wir haben keinen Grund hierin eine bedeutende Differenz zwiſchen den ältern und ſpätern Manichäern anzunehmen, und der Taufritus der Leztern kann nur als Beweis gegen die ohnedies nicht ſehr wahrſcheinliche Vermuthung Gieſeler's gelten, daß der Manichäismus des Mittelalters ſich zum Theil aus den Schriften Auguſtins reproducirt habe [31]).

Ob unter den Manichäiſchen *Electi*, wie Gieſeler (Theol. Stud. und Krit. a. a. O. S. 623.) behauptet, eine Wiederholung ihrer Sünden tilgenden Taufe in Uebung war, ob damit vielleicht die den Manichäern zugeſchriebene Feier des Euchariſtie zuſammenhing, läßt ſich nicht beſtimmen.

---

31) Was Cyrill von Jeruſalem Cat. VI, 33. über die Taufe der Manichäer ſagt: οὐ τολμῶ ἐπὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν τὸ λυτρὸν αὐτῶν διηγήσασθαι, οὐ τολμῶ εἰπεῖν, τίνι ἐμβάπτοντες τὴν ἰσχάδα διδόασι τοῖς ἀθλίοις, ſcheint mir keine Beachtung zu verdienen, da Cyrill offenbar die den Manichäern in Beziehung auf das Abendmahl gemachten Beſchuldigungen, von welchen nachher die Rede ſeyn wird, auf die Taufe überträgt. — Man vgl. über die Taufe der Manichäer die von Touttee zu der genannten Stelle Cyrills gegebenen Nachweiſungen.

Ueber die Euchariſtie der Manichäer wiſſen wir ebenſo wenig, als über ihre Taufe, da Auguſtin in der obigen Stelle zwar von einer Feier der Euchariſtie bei den *Electi* ſpricht, über Zeit und Materie aber nichts anzugeben weiß. Schon dadurch iſt die Beſchuldigung der Abſcheu erregenden Gebräuche widerlegt, die die Manichäer, wie Auguſtin in andern Stellen behauptet, mit den Euchariſtie verbunden haben ſollen. *Qaa occasione*, wird **De haeres. c. 46.** geſagt, nachdem zuvor von den Lichtſchiffen die Rede war, *vel potius exsecrabilis superstitionis qaadam necessitate coguntur electi eorum, velut eucharistiam conspersam cum semine hamano sumere, ut etiam inde, sicut ae aliis cibis, quos samunt, sabstantia divina pargetar.— Divinas enim virtutes, qaantam possant, imitari se putant, ut purgent Dei sai partem: quam profecto sicat in omnibas corporibus coelestibus et terrestribas, atque in omnium rerum seminibus, ita et in hominis semine, teneri existimant inquinatam. Ac per hoc sequitur eos, ut sic eam etiam de semine humano quemadmodum ae aliis seminibus, quae in alimentis sumant, debeant manducando purgare.* — Auguſtin ſagt aber dabei ſelbſt: *sed hoc se facere negant, et alios nescio quos sub Manichaeorum nomine facere affirmant.* Vgl. **De nat. boni. c. 47.** Auch **De mor. Manich. c. 19.** ſpricht Auguſtin von einem bloßen Verdacht. Es iſt allerdings ſehr glaublich, daß gnoſtiſche und Manichäiſche Lehren ſchändliche Verirrungen dieſer Art nicht ſelten zur Folge gehabt haben (man vgl. beſonders die ſo manche, aus dem populären Kreiſe des Lebens entnommenen Züge enthaltende Ketzergeſchichte des Epiphanius **Haeres. XXVI, 4. 5. 9. 11.**), nur ſind wir nicht berechtigt, jene Sitte bei den Manichäern als öffentlich ſanctionirte vorauszuſetzen [32]).

32) Ueber das hier noch zu berükſichtigende Verhältniß der Manichäiſchen Taufe und Euchariſtie zu den Gebräuchen der Mithras-Myſterien vgl. man den folgenden Abſchnitt.

Im Allgemeinen verhalten ſich die *Electi* und *Auditores* auf dieſelbe Weiſe zu einander, wie die Gnoſtiker pneumatiſche und pſychiſche Menſchen zu unterſcheiden pflegten, und wie auf der dritten Stufe die hyliſchen ſtunden, ſo bildeten nach der Manichäiſchen Anſicht dieſe Klaſſe alle, die ſich außerhalb der Geſellſchaft der Manichäer befanden, und noch ganz der materiellen Welt angehörten. So ſtreng und conſequent ſonſt der Manichäismus ſeine dualiſtiſche Weltanſicht durchzuführen bemüht iſt, ſo war er doch hier wenigſtens, um nicht die ſittlich-religiöſe Aufgabe des Lebens als ein unlösbares Räthſel erſcheinen zu laſſen, genöthigt, zwiſchen Geiſt und Materie ein Vermittelndes einzuſchieben, und einen allmäligen Uebergang von dem einen der beiden entgegengeſezten Principien zum andern anzunehmen.

Um jedoch der innern Conſtruction des Manichäiſchen Syſtems ſo viel möglich zu folgen, müſſen wir die Stellung, die die *Electi* in dem ganzen Organismus der Welt und des Menſchenlebens einnehmen ſollten, noch genauer ins Auge faſſen. Das höchſte Geſez, das der ganzen Weltentwiklung zu Grunde liegt, iſt die Läuterung der Lichtſeele von der Befleckung der Materie. Alle Theile der Lichtſeele, die die Materie verſchlungen und mit ſich vermiſcht hat, müſſen auch wieder von derſelben ausgeſchieden, und dahin zurükgebracht werden, von wo ſie ausgegangen ſind. Auch das Leben des Menſchen hat keine höhere ſittlich-religiöſe Aufgabe. Wie der Menſch überhaupt ein Mikrokosmos iſt, ſo reflectirt ſich in ihm auch der ganze Plan und Zwek des Weltlaufs in einer engern, aber um ſo intenſivern Sphäre, und wo das Menſchenleben ſelbſt ſich wieder in einen engern Kreis zuſammenzieht, in welchem die göttliche Wahrheit, die höchſte Idee der Welt und des Menſchenlebens, wie durch Mani's Offenbarung geſchehen iſt, zum helleren Bewußtſeyn kommt, bildet die auf dem Grunde der erkannten Wahrheit vereinigte Geſellſchaft einen Brennpunct, in wel-

chem sich die zerstreuten Lichtstrahlen sammeln, um von Stufe zu Stufe dem endlichen Ziele der ganzen zum Urlicht emporstrebenden Weltordnung näher zu kommen. Dies ist die hohe Bedeutung, die die Manichäische Kirche im ganzen Weltsystem hat, sie ist mitten in der sie umgebenden, durch die Uebermacht der Materie verdunkelten, im Argen liegenden Welt der Eine lichte Punct, von welchem aus das lichte Princip das entgegenstehende finstere in immer größerem Umfange überwinden, und der göttliche Weltplan sich realisiren muß, aus welchem Bewußtseyn bei den Manichäern die so deutlich sich ankündigende Tendenz hervorging, ihre Lehre zu verbreiten, und ihrer Gesellschaft eine immer größere Ausdehnung und Bedeutung zu verschaffen. Was aber die Manichäische Kirche im Verhältniß zur Welt ist, ist dann wieder der engere Kreis der *Electi* im Verhältniß zu dem weiteren Vereine der *Auditores*, und was in diesem noch vielfach sich theilt und auseinandergeht, concentrirt sich in jenem erst zum inhaltsreichen Einheitspunct. In den *Electi* laufen alle aus dem ganzen Umfange der untern, materiellen Welt sich sammelnden Lichtstrahlen zusammen, in ihnen gelangt die stets sich emporarbeitende Lichtseele zum vollkommenen Bewußtseyn ihrer Lichtnatur, und zu der Kraft, sich von dem Einfluß der Materie völlig loszumachen. Wie aber das geistige und lichte Princip in den *Electis* selbst den höchsten Punct seiner Entwiklung in der Sphäre dieser Welt erreicht hat, so soll es von ihnen aus auch auf die mit den *Electi* so nahe zusammenhängende Classe der *Auditores* einwirken, und bei diesen dieselbe Entwiklung des Geistes und Lichtes fördern. Es ist uns zwar die eigentlich geistige Seite des Verhältnisses der *Electi* zu den *Auditores* beinahe ganz unbekannt [33]), doch

33) Worauf sich die Angabe Neanders S. 852. gründet, den *Auditores* seyen die Schriften Mani's zwar vorgelesen, die Lehre

weiſen einige Spuren auf ein wahrhaft prieſterliches, prieſterliche Segnungen ertheilendes Verhältniß hin. Die *Electi* waren es, die den *Auditores* in manchen Fällen Vergebung der Sünden ertheilten, um ſie auf eine höhere Stufe fleckenloſer Reinheit emporzuheben. Da die *Auditores* für die *Electi* ſelbſt die an und für ſich zwar für ſündlich gehaltenen, aber zur Erhaltung des Lebens nothwendigen Geſchäfte verſahen, ſo war es natürlich, daß ſich die von der *Electi* den *Auditores* ertheilte Sündenvergebung vor allem darauf bezog. Es iſt ſchon oben S. 269. eine Stelle aus den Acta disp. Arch. angeführt worden, nach welcher die *Electi* für die *Auditores*, die ihnen Nahrungsmittel brachten, zu beten pflegten. Auch nach Auguſtin war unmittelbar mit der Darbringung der Lebensmittel die Vergebung der dabei begangenen ſündlichen Handlungen verbunden, die den *Auditores* durch die Nachſicht der *Electi* ertheilt wurde. *Cum decerpsit auditor vester* (*cucurbitas viventes*) *reus factus est, vestra indulgentia liberandus.* Aug. Contra Faust. VI, 4. Der Grund davon lag in der Nothwendigkeit der Handlung, weil nur dadurch das Leben der *Electi* erhalten und die Befreiung der in den Gewächſen und Früchten gebundenen Lichtſeele vermittelſt ihres Genuſſes bewirkt werden konnte. *Suis auditoribus*, ſagt daher Auguſtin De haeres. c. 46. von den Manichäern, *ideo haec* (was nicht ohne eine Verſündigung gegen das Naturleben geſchehen konnte) *arbitrantur ignosci, quia praebent inde alimenta electis suis.*

deſſelben in ihrer ſymboliſch-myſtiſchen Einkleidung ihnen vorgetragen worden, aber über den innern Sinn derſelben haben ſie keinen Aufſchluß erhalten, iſt mir nicht bekannt. Die Vorausſezung, daß Mani's Schriften einen gewißen innern, nur von den *Electis* verſtandenen Sinn enthalten haben, ſcheint mir ſehr zweifelhaft. Was würden wir, bei dieſer Vorausſezung über Mani's wahres Syſtem noch zu behaupten wagen können?

Contra Faust. XXX, 5.: *Auditoribus vestris, quos tanquam distinctos a genere sacerdotum dixisti, haec (carnes) edenda conceditis. — Neque enim conceditur secundum veniam, nisi peccatum: hoc vos de omni carnium cibo sentitis: hoc et ipsi ab haeresi vestra didicistis, et vestros auditores docetis: sed illis quod sit ignoscendum, propter quod vobis necessaria ministrant, ut dixi, conceditis, non dicentes, non esse peccatum, sed peccantibus veniam largientes.* Man vgl. auch **De mor. Manich. c. 17.** *Si generalem cognationem omnium esse corporum dicitis, arbores quoque ad eandem principum offensionem* (ſ. die S. 254. angeführte Stelle) *procul dubio pertinebunt, quibus parcere, non est mandatum auditoribus. Reditur ergo ad illud invalidum, ea, quae in stirpibus auditores laedunt, expiari per fructus, quos ad ecclesiam vestram ferunt. Dictum est enim hoc modo, eos, qui in macello laniant animalia, carnesque venditant, si vestri auditores sint, suaque lucra comparatis frugibus vobis conferant, caedem illam quotidianam sibi licere contemnere, et quidquid in ea peccati est, vestris epulis aboleri.* Aus dieſen leztern Worten darf nicht geſchloſſen werden, die *Electi* haben die *Auditores* auch für die Tödtung der Thiere entſündigt, ſondern Auguſtin will nur die Unhaltbarkeit des Grundes, mit welchem die Manichäer die Verlezung des Naturlebens in den Pflanzen rechtfertigten, durch die Conſequenz darthun, daß mit demſelben Grunde auch die Tödtung der Thiere gerechtfertigt werden könnte, wofern nur der daraus gezogene Gewinn auf Anſchaffung von Früchten für die *Electi* verwendet würde. Klar aber iſt auch hier ausgeſprochen, daß die den *Auditores* ertheilte Sündenvergebung darin ihren Grund hatte, daß die Früchte, wegen welcher ſie entſündigt werden mußten, für die ei-

gentliche *ecclesia* beſtimmt waren [34]). Ohne Zweifel hatte jedoch das Verhältniß, in welchem hienach die *Auditores* zu den *Electi* ſtunden, eine noch weitere Ausdehnung, und die *Auditores* erhielten wohl auch für andere für ſündlich gehaltenen Handlungen, die keine ſo nahe Beziehung auf die *Electi* ſelbſt hatten, von ihnen Sündenvergebung. Ziehen wir hier in Betracht was Auguſtin Epist. **LXXIV**, an den Biſchof *Deuterius* ſchreibt: *Ipsi auditores ante electos genua figunt, ut eis manus supplicibus imponantur, non a solis presbyteris, vel episcopis, aut diaconibus eorum, sed a quibuslibet electis*, ſo erſcheinen uns hier überhaupt, den *Auditores* gegenüber, die *Electi* als Weſen höherer Art, durch deren Mittheilung jenen alle geiſtigen Segnungen zufließen. Sie waren, wie ſie denn auch wirklich von Fauſtus ſelbſt in der obigen Stelle ein *sacerdotale*

---

34) Wegnern hat in dem zweiten Theile der Schrift über die Manichäer, welcher *De indulgentiis, sive peccatorum remissionibus, quas Manichaei exercuere*, handelt, aus einigen Stellen des Syrers Ephraem in dem Hymnus adv. haeret. II. die Folgerung gezogen, die Manichäer haben jene Sündenvergebung, die anfangs blos von den *Electi* den *Auditores* für die gebrachten Früchte ertheilt wurde, ſpäter auch katholiſchen Chriſten angeboten, und der Verheißung Chriſti Matth. 18, 18. in Beziehung auf ſich eine ſehr übertriebene Auslegung gegeben. Es ſeyen demnach hier die erſten Anfänge des ſpäter in der katholiſchen Kirche ſo gewöhnlich gewordenen Indulgenzenverkaufs wahrzunehmen, nur mit dem Unterſchied, daß ſich die Manichäer für ihre Indulgenzen, nicht Geld, ſondern Lebensmittel geben ließen. Es wird jedoch dieſes Reſultat durch die gegründeten Gegenbemerkungen Gieſelers Stud. und Krit. I, 3. S. 615. ſehr beſchränkt. Man vgl. auch was D. v. C. in der Haller A. L. Z. 1829. nr. 221. S. 484. f. in der Anzeige der Wegnern'ſchen Schrift hierüber bemerkt hat.

hominum genus genannt werden, ein wahrhaft prieſterliches Geſchlecht, und wir dürfen wohl mit Recht die Begriffe, mit welchen im Orient das Verhältniß der Prieſtercaſte zu den untergeordneten Caſten gedacht wurde, auch auf das Verhältniß der *Electi* zu den *Auditores* übertragen. Sie waren, wie Neander S. 852. ſie treffend bezeichnet, die Braminen der Manichäer. Wie in dem Organismus des indiſchen Caſtenſyſtems nur die Braminen es ſind, in welchen die übrige von ihnen abhängige Menſchheit zu ihrem geiſtigen und religiöſen Bewußtſeyn kommt, ſo war es auch hier auf analoge Weiſe. Auf der einen Seite hatte nun zwar, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, das geiſtige Leben, in das die *Auditores* aufgenommen waren, ſein Princip in den *Electi*, auf der andern Seite waren aber auch die *Auditores* ſelbſt die Organe, durch welches den *Electi* das in ihnen ſich concentrirende Licht zuſtrömte, nur kehrte auch hier wieder der Manichäismus ſeine materialiſtiſche Seite recht auffallend heraus. Indem die *Auditores* die Früchte, die den *Electi* zur Nahrung dienen ſollten, pflükten, und die *Electi* ſie genoßen, wurden dadurch die in denſelben gebundenen Lichttheile frei, die nach der Wanderung durch verſchiedene Körper nun endlich zur Rükkehr in das Lichtreich reifen Menſchenſeelen. Von den *Electi* aus konnten ſie, da ſich dieſe der fleiſchlichen Vermiſchung, wodurch die Seele immer aufs neue mit den Banden der Materie umſchlungen werden, völlig enthielten, ihren Weg nur nach oben nehmen [35]). So wichtig iſt der Punct, welchen der in dem ganzen Naturleben ſtets fort-

35) Was daher nicht dieſen Weg nahm, wurde von ſeiner Läuterungsbahn wie verſchlagen, weswegen Auguſtin De mor. Manich. c. 25. ſagt: *animalia cibum capiunt, quae si concumbunt, ligant in carne divinum illud membrum, et a certo suo itinere aversum atque impeditum erroribus aerumnisque implicant.*

gehende Läuterungsproceß in den *Electi* erreicht, aber auch die *Auditores* ſind ein nothwendiges Glied in demſelben, da ohne ſie den *Electi* der materielle Stoff fehlen würde, aus welchem durch ſie die göttliche Lichtſubſtanz ausgeſchieden werden ſoll. Vgl. Auguſtin **De haeres. c. 46.:** *Ipsam boni a malo purgationem ac liberationem non solum per totum mundum et de omnibus ejus elementis virtutem Dei facere dicunt, verum etiam electos suos per alimenta, quae sumunt, et eis quippe alimentis, sicuti universo mundo, Dei substantiam perhibent esse commixtam, quum purgari putant in electis suis eo genere vitae, quo vivunt electi Manichaeorum velut sanctius et excellentibus auditoribus suis. — Praebent alimenta electis suis, ut divina illa substantia in eorum ventre purgata impetret eis veniam, quorum traditur oblatione purganda.* — **Contra Faust. V, 10.:** *Si melioris meriti sunt (auditores) in melones et cucumeres, vel in alios aliquos cibos veniunt, quos vos manducaturi estis, ut vestris ructatibus cito purgentur. — O beata olera*, ruft daher Auguſtin a. a. O. **VI, 6.** aus, *quibus et manu evulsis et ferro concisis et igne cruciatis, et dente contritis, concessum est tamen, ut ad vestrorum intestinorum aras viva perveniant, et o misera pecora, quae cum citius de corpore suo exeunt, in vestra corpora intrare non possunt.* Nach der Manichäiſchen Anſicht konnte, wie es ſcheint, alles, was in das Lichtreich gelangen ſollte, ſeinen Weg nur durch die *Electi* nehmen, weswegen Auguſtin a. a. O. die Frage macht: *Cur, si carnibus vesci non vultis, non ipsa animalia, Deo vestro oblata, mactatis, ut animae illae, quas non solum putatis humanas, sed ita divinas, ut ipsa Dei membra esse credatis, a carcere dimittantur, et ne iterum redeant, vestris orationibus commendentur? An amplius eas adjuvatis ventre quam mente, et illa potius Dei natura*

salvatur, quae vestris visceribus exhalari meruerit, quam quae vestris precibus commendari? Propterea ergo ventri vestro pecora non sacrificatis, quia ea viva absumere non potestis, ut eorum animas intercessione vestri stomachi liberetis. Auguſtin ſtellt dieſe Reinigung als eine in dem gewöhnlichen Verlaufe des organiſchen Lebens auf rein phyſiſchem Wege erfolgende Veränderung dar. *Deum vestrum ligatum atque pollutum vos edendo purgare perhibetis. Vos saltem vobis mundi videremini, qnorum ventribus* (vgl. XV, 8. den Ausdruk *officium ventris electorum*) *meretur ille purgari.* **Contra Faust. XXXI, 4.** [36]). Doch wird in andern Stellen von Augu-

36) Im geraden Gegenſaz zu der Pflicht, die die *Auditores* gegen die *Electi* zu beobachten hatten, in Hinſicht der Nahrungsmittel, mit welchen ſie ſie verſahen, um dadurch die Befreiung der Lichtſeele zu bewirken, ſteht die ihnen ſchuldgegebene Inhumanität gegen Arme, die nicht zu ihrer Secte gehörten. *Hinc est*, ſagt Aug. De mor. Manich. c. 15., *quod mendicanti homini, qui Manichaeus non sit, panem, vel aliquid frugum, vel aquam ipsam, quae omnibus vilis est, dari prohibetis, ne membrum Dei, quod his rebus admixtum est, suis peccatis sordidatum a reditu impediat.* C. 16. *Quae cum ita sint, etiam panem mendicanti dare prohibetis: censetis tamen propter misericordiam, vel potius propter invidiam nummos dari. Quid hic prius arguam, crudelitatem an vecordiam?* Daſſelbe bezeugen auch andere Schriftſteller. Athanaſius Hist. Arian. ad Monach. c. 61.: *Παρὰ Μανιχαίοις ἔλεος οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ἐχθρόν ἐστι, παρ' αὐτοῖς τὸ ἐλεεῖν πένητα.* Theodoret Haer. fab. l. 26.: *Τὴν δὲ εἰς τοὺς πένητας γενομένην διαβάλλουσι φιλανθρωπίαν, τῆς ὕλης εἶναι λέγοντες θεραπείαν.* Die Manichäer wurden gegen dieſen Vorwurf öfters in Schuz genommen, namentlich von Beauſobre Hist. de Manich. II. S. 787. Thilo Acta Thom. S. 157. Allein das Gebot ſelbſt hängt mit den Grundlehren

Auguſtin ſelbſt auch wieder dem Gebet und dem religiöſen Sinne der Manichäer ein Antheil an dieſer Reinigung zugeſchrieben, wie z. B. **De mor. Manich. c. 15.**: *Cibi de frugibus et pomis parantur, si ad sanctos, id est ad Manichaeos veniant, per eorum castitatem, et orationem et psalmos, quidquid in eis est luculentum, purgatur, id est, ex omni parte perficitur, ut ad regna propria sine ulla sordium difficultate referatur.* Ohne Zweifel hatten die *Electi* von ihrer Beſtimmung, das Naturleben, oder die Seelen, durch die Nahrungsmittel, die ſie genoßen, zu reinigen und zu läutern, den bei Auguſtin **De haeres. c. 46.** vorkommenden Namen *Catharistae*. Der Name wäre zwar nach Auguſtin zunächſt nur auf die S. 280. erwähnte ſchändliche Sitte zu beziehen: *Sequitur eos, ut sic eam (Dei partem) de semine humano, quemadmodum de aliis seminibus, quae in alimentis sumunt, debeant manducando purgare. Unde etiam Catharistae appellantur, quasi purgatores, tanta eam purgantes diligentia, ut se nec ab hac tam horrenda cibi turpitudine abstineant.* Es hat aber dies ganz den Anſchein einer Misdeutung. Der Name iſt für die allgemeine Beſtimmung, die die *Electi* hatten, ſo paſſend, daß er wohl eine ebenſo allgemeine Bedeutung hatte, als der ihm entſprechende und mit ihm zuſammenhängende Name Katharer, welchen die Manichäer des Mittelalters führten. Die Reinigenden mußten doch ſelbſt auch die Reinen ſeyn. Nach dem Mönche Ekbert (**Serm. adv. Cath. err. I.**) ſtammten die Katharer von Schülern Mani's, die ehemals *Catharistae*, d. h. *purgatores*, hießen. Der Name bezeichnete aber die *Electi* überhaupt, im Gegenſaze gegen die *Credentes* S.

---

des Syſtems ſo genau zuſammen, daß es nicht wohl in Zweifel gezogen werden kann, wenn auch gleich die Praxis des Lebens es vielfach gemildert haben mag (vgl. Mosheim Comment. S. 858.).

Gieſeler Lehrb. der Kirchengeſch. 2r Bd. 2e Abth. 2e Ausg. S. 486. [37]).

Verfolgen wir dieſen fortgehenden Läuterungsproceß, nachdem wir geſehen haben, wie die beiden Claſſen der Manichäiſchen Gemeinde, die *Auditores* und *Electi*, als organiſche Glieder in denſelben eingreifen, weiter, ſo iſt die nächſte Station, zu welcher wir gelangen, in Sonne und Mond, von deren von oben herab wirkender Thätigkeit zur

37) Ueber das Verhältniß der *Auditores* und *Electi* mögen hier noch die Worte ſtehen, in welchen Auguſtin über ſeine Manichäiſche Periode ſich auf folgende Weiſe ausſpricht (Confess. IV, 1.): *Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum seducebamur et seducebamus, falsi atque fallentes, in variis cupiditatibus, et palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis, hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani ac popularis gloriae sectantes inanitatem, usque ad theatricos plausus et contentiosa certamina et agonem coronarum foenearum, et spectaculorum nugas, et intemperantiam libidinum. Illac autem purgari nos ab istis sordibus expetentes, cum eis, qui appellantur electi et sancti, afferebamus escas, de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos, per quos liberaremur, et sectabar ista atque faciebam cum amicis meis, per me ac mecum deceptis.* Da es zum Begriff eines *Auditor* nicht gerade gehörte, daß er unter die *Electi* aufgenommen werden mußte, und da die Manichäer, wie wir an dem Beiſpiel Auguſtins, der neun Jahre unter den *Auditores* blieb, ſehen, mit der Aufnahme unter die *Electi* es nicht zu leicht nahmen, ſo waren ohne Zweifel die Knaben, die die *Electi* der Manichäer bei ſich hatten, um von ihnen in der Manichäiſchen *disciplina* erzogen zu werden (man vgl. die S. 267. aus Aug. angeführte Stelle) vorzugsweiſe dazu beſtimmt, eine ſichere Pflanzſchule zur ſteten Ergänzung der Manichäiſchen Gemeinde der *Electi* zu ſeyn.

Erlöſung der gefangenen Lichtſeele ſchon früher die Rede war. Sonne und Mond, oder der in dieſen beiden herrlichſten Lichtweſen thronende Chriſtus, leiten jenen ganzen Proceß von dem unterſten Puncte an, wo zuerſt in dem in der Materie verſchloßenen und gebundenen Lichtkeim der Trieb ſich regt, in die Höhe zu ſtreben, bis zu dem entgegengeſezten höchſten. Auch was die *Auditores* und *Electi* in ihrem Theile dazu mitwirken, kann nur unter ſteter Einwirkung des in Chriſtus wohnenden Lichtgeiſtes vollbracht werden, ja es iſt eigentlich nur der alle Kräfte des Naturlebens erregende und bewegende, zum Heile der Menſchen, oder zur Erlöſung der in dem Menſchen, wie in allen Weſen der Natur, gebundenen Lichtſeele erſchienene Chriſtus, der auch in den *Electi*, als ſeinen Organen, alles wirkt, was den Sieg des Lichtes über die Finſterniß, des Geiſtes über die Materie, fördert, und die endliche Vollendung des ganzen, alles in Licht verklärenden Werkes herbeiführt. Nur tritt ſeine Wirkſamkeit nach den verſchiedenen Stufen, die zu durchlaufen ſind, und nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der Organe, durch welche er wirkt, je weiter das ganze Werk fortſchreitet, um ſo reiner und unmittelbarer hervor. Was zuerſt nur die dunkle Regung bewußtlos wirkender, von der Anziehungskraft des Lichtes bewegter Naturkräfte iſt, wird unter dem fortgehenden, aber potenzirten Einfluß deſſelben Princips zur beſtimmten, mit klarem Bewußtſeyn verbundenen, von freier Willensthätigkeit geleiteten Sehnſucht nach der durch Chriſtus bedingten Erlöſung. Hat aber die Seele ſich auch über dieſe Stufe emporgearbeitet, und rein und geläutert den Banden des materiellen Lebens ſich völlig entſchwungen, ſo kommt ſie nun erſt in die unmittelbare Obhut und Leitung des göttlichen Lichtgeiſtes, Chriſtus, um von ihm, wie er ſchon bisher ihr entfernterer Führer war, in ſeiner Nähe vollends in das ſelige Lichtreich hinübergebracht zu werden. Wie

nun Christus, der Erlöser, für diesen Zwek vorzugsweise von jenem Zeitpunct an, in welchem die Seele aus dem Leibe der *Electi* heraustritt, thätig ist, darüber gibt uns eine aus den **Acta disp. Arch.** hier einzurückende Stelle Aufschluß. „Als der lebendige Vater, sagt der Berichterstatter Turbo **c. 3.**, die Seele im Leibe gedrükt sah, schikte er, mitleidig und barmherzig, seinen geliebten Sohn zur Rettung der Seele: aus diesem Grunde, und des Onophoros wegen sandte er ihn. Der Sohn kam, und verwandelte sich in Menschengestalt, und erschien den Menschen als Mensch, ob er gleich nicht Mensch war, und die Menschen meinten, er sey geboren. Da er nun kam, schuf er die Welt für den Zwek der Errettung der Seelen, und richtete eine Maschine ein, die aus zwölf Eimern bestehend, sich innerhalb der Sphäre bewegt, und die Seelen der Sterbenden heraufschöpft. Hierauf nimmt sie das große Himmelslicht mit seinen Strahlen, und reinigt sie und gibt sie dann dem Monde hinüber, wodurch die von uns so genannte Mondsscheibe erfüllt wird. Denn Schiffe, oder Fahrzeuge zur Ueberfahrt, sagt er (Manes), seyen die zwei Himmelslichter. Wenn nun der Mond angefüllt ist, sezt er sie in das Gebiet der Sonne hinüber, worauf er, von seiner Last erleichtert, in den Zustand des abnehmenden Lichtes übergeht. Und so füllt sich das Fahrzeug und entledigt sich wieder seiner Last, indem die Seelen von den Eimern geschöpft werden, bis es den ihm bestimmten Theil der Seelen rettet." Die Stelle enthält mehrere nicht unwichtige Züge. Vors erste darf hier, mit Rükſicht auf die obige Untersuchung, darauf aufmerksam gemacht werden, in welchem Sinne von Christus, oder dem Sohn Gottes, gesagt wird, daß er zum Heile der Seelen gesendet sey. Er ist für diesen Zwek von Gott gesendet, sofern er bei der Weltschöpfung die Natur so ordnet und einrichtet, daß der Seele ein Rükweg in das Lichtreich offen steht. Es ist schon frü-

her bemerkt worden, daß Christus den dem Urmenschen von Gott zur Hülfe gesendeten lebendigen Geist, oder die demiurgische Kraft, wenigstens von Einer Seite, sehr nahe berührt. Diese Bemerkung bestätigt die gegenwärtige Stelle. Wie von der demiurgischen Potenz nach der obigen Erklärung der Stelle des Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch gesagt wird, daß sie zuerst ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς erschien, so ist hier Christus, der Erlöser, als Weltschöpfer und Weltordner dargestellt. Es hat nicht nur keine Schwierigkeit, sondern wird sogar durch die Natur der Sache gefordert, sich diese beiden Lichtpotenzen sehr nahe zusammenzudenken. Beider Bestreben geht dahin, was in dem Urmenschen der Materie anheimgefallen, die θλιβομένη ἐν τῷ σώματι ψυχὴ, aus dem tiefen Falle wieder zu erheben und zum Lichtreich emporzuziehen. Dafür wirken beide schon durch ihre demiurgische Thätigkeit bei der ersten Einrichtung des Weltalls: es ist im Grunde ein und dasselbe Wesen, der Unterschied ist nur, daß Christus sodann vorzugsweise in Sonne und Mond thronend gedacht wird, um das schon bei der Weltschöpfung zum Besten der Lichtseele begonnene Werk in seinem Fortgang zu fördern. Als Erlöser wird demnach Christus gesendet, schon sofern er Weltschöpfer ist, und die Weltschöpfung durch die Zwecke der Erlösung bedingt ist. Wahrscheinlich ist daher auch unter der Menschengestalt, in welcher Christus nach der obigen Stelle der Acta den Menschen als Mensch erschien, nichts anders zu verstehen, als die nach Alexander von Lycopolis ursprünglich, bei der Welt- und Menschen-Schöpfung, in der Sonne sichtbare Menschengestalt. Nur in diesem Sinn kann Christus gleichzeitig mit der δημιουργία, wie es die Acta darstellen, den Menschen als Mensch erschienen seyn [38]). In jedem Falle zeigt uns

38) Epiphanius freilich Haer. LXVI. 50. beschuldigt hier den Häretiker des gröbsten Widers...s. Wie denn der unter

die Zuſammenſtellung der beiden Zwecke der Sendung Chriſti, daß nemlich Chriſtus zur Rettung der Seele, und des Omophoros wegen gekommen ſey, den phyſiſchen Geſichtspunct, von welchem aus hier das Erlöſungsgeſchäft Chriſti betrachtet wird. Es iſt damit zu verbinden, was c. 7. geſagt wird. „Da der Omophoros, der unten die Erde trägt, unter ſeiner Laſt beinahe erliegt, und ungeduldig Erdbeben erregt, ſo ſandte deswegen der gute Vater ſeinen Sohn aus ſeinem Schooße in das Herz der Erde und in die unterſten Theile derſelben, damit er dem Omophoros die gehörige Zurechtweiſung gebe (ὅπως αὐτῷ τὴν προσήκουσαν ἐπιτιμίαν δῷ)." Es iſt hier offenbar die chriſtliche Lehre von der Höllenfahrt Chriſti, ſofern dieſe den äußerſten Punct bezeichnet, auf welchen ſich das Erlöſungsgeſchäft Chriſti erſtrekte, dem Manichäiſchen Syſtem angepaßt. Wie Chriſtus zum Schrecken des Fürſten der Unterwelt ſich zeigte, ſo bedrohte er nach Manes den Omophoros, damit dieſer nicht vor der Zeit die verhaßte Laſt abſchüttle, und das Weltall der Auflöſung preis gebe. Chriſtus wirkt demnach auch hier für das Beſtehen der kosmiſchen Ordnung, um dadurch die Möglichkeit der Heilsordnung zu begründen. Er ſteigt in das Herz der Erde herab, ohne Zweifel, ſofern der *Jesus patibilis* in das Innerſte der Erde eindringt, aber ebendadurch als Weltſeele das All der Dinge zuſammenhält, und allem entgegenwirkt, was durch ein Uebergewicht der Kräfte auf der einen Seite eine die Zwecke der Weltordnung unterbrechende Auflöſung herbeiführen würde. Um nun aber auf das, um was es uns eigentlich zu thun iſt, zurükzukommen, ſo iſt hier zunächſt derjenige Moment in dem weitern Fortgange des Erlöſungswerks zu

---

dem Kaiſer Tiberius aufgetretene Erlöſer zur Hervorbringung der ſchon ſo lange vorhandenen Geſtirne habe kommen können!

ſiriren, in welchem die Seelen der Sterbenden ſich aus der Unterwelt erheben, und von Chriſtus der höhern Region zugeführt werden. Es fällt uns ſelbſt in die Augen, daß die aus zwölf Schöpfeimern beſtehende, an der Himmelsſphäre in ſtetem Umlaufe ſich umherbewegende Maſchine, die nach der ihr von Chriſtus gegebenen Beſtimmung die Seelen in ſich aufnehmen, gleichſam heraufpumpen und oben abſezen ſoll, der Thierkreis mit ſeinen zwölf Himmelszeichen iſt, an welchen auf ähnliche Weiſe auch ſchon die alte Religion die Wanderung der Seelen aus der obern Welt in die untere, und aus der untern in die obere geknüpft hat. *Διὰ τῶν δώδεκα ζωδίων ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς γίνεται εἰς τὴν ἀνάληψιν, αὐτὸς δέ καὶ εἰς τὴν γένεσίν φησιν Πλάτων τὴν αὐτὴν γίγνεσθαι κάθοδον.* Clemens von Alex. **Strom. V, 14.** Die Zodiacalbahn iſt auch die Seelenbahn, und wie nach Manes Chriſtus, als Sonne, *in coelo circumiens radiis suis membra Dei colligit* (Aug. **Contra Faust. XXI, 8.**), *per discursus solis et lunae* (Aug. **De nat. boni c. 44.**), ſo iſt es nach der alten Myſterienlehre Dionyſos, der Vater *Liber*, der in Jahresfriſt die doppelte Bahn wandelt, den Weg des Winters, und den des Sommers, nach den ſüdlichen Zeichen, und von da nach den nördlichen zurük, ſo wie die Solſtitien Weg und Rükweg beſtimmen, und dieſelbige Bahn auch den Seelen vorzeichnet zum Hinabſteigen in die Geburt, und zur Rükkehr aus derſelben, durch die zwei Thore, durch welche die Seelen ein- und ausgehen, das Menſchenthor im Zeichen des Krebſes, und die Götterpforte, oder das ſüdliche Thor, im Zeichen des Steinboks (*quia per illum [capricornum] animae in propriae immortalitatis sedem et in Deorum numerum revertuntur.* Macrobius. *In somn. Scip.* **I, 12.**), auch darum *Liber* genannt, weil er die Seelen nach vollbrachter Wanderung von dem Umtreiben und Kreislaufe (*κύκλος*) befreit. S.

Creuzer Symb. und Myth. Th. III. S. 430. 445. In demſelben Verhältniß, in welchem jeden Monat eines der Zeichen des Thierkreiſes untergeht, ein anderes aufgeht (wovon die ſternkundigen Chaldäer nach Diodor von Sicilien II, 30. die Vorſtellung hatten, es werde von den Rathsgöttern [θεοὶ βουλαῖοι], die vier und zwanzig an der Zahl c. 31. mit den zwölf Zeichen des Thierkreiſes die ſechs und dreißig Decane, in die man den Thierkreis aſtronomiſch zu theilen pflegte, bildeten, alle zehn Tage je einer, als Bote der Geſtirne, von den Obern zu den Untern, und ein anderer hinwiederum von den Untern zu den Obern geſchikt, da dem aufgehenden Zeichen immer ein untergehendes entſpricht), nimmt der Mond jeden Monat in dreifacher Phaſe ab und zu, um nach Manes die Seelen der Geſtorbenen in ſich aufzunehmen und wieder abzugeben. Schöpfeimer aber (eine μηχανὴ ἔχουσα δώδεκα κάδους, ἥτις ὑπὸ τῆς σφαίρας φερομένη ἀνιμᾶται τῶν θνησκόντων τὰς ψυχάς) werden die zwölf Zeichen des Thierkreiſes genannt, weil ſie in ſtetem Fluße ſich bald füllen, bald ausleeren, eine ebenfalls alterthümliche Vorſtellung, was in einem beſtimmten Zeitmaaße ſich auf dieſe Weiſe fort und fort wiederholt, mit einem ſich anfüllenden und wieder ausleerenden Waſſergefäße zu vergleichen. Es erinnert uns dies an die Sitte der ägyptiſchen Prieſter, die, wie Diodor I, 22. erzählt, auf der Inſel Philä, am Grabe des Oſiris, täglich drei hundert und ſechzig um daſſelbe herumſtehende Gefäße (ſo viele als das alte Jahr Tage zählte) zu einer Todtenfeier für den daſelbſt begrabenen Oſiris, unter Anrufungen und Gebeten, mit Milch füllten, ohne Zweifel um dadurch die in ſtetem Fluße kommenden und gehenden Tage des Jahres ſymboliſch zu verſinnlichen. Keine andere Bedeutung haben auch die bekannten lecken Fäſſer oder Schöpfkrüge der Danaiden, die ſelbſt, fünfzig an der Zahl, mit dem Fünfzigruderer, auf welchem

ſie das Meer durchfahren, in gerader Zahl die fünfzig Wochen des Jahrslaufes bezeichnen [39]), und mit ihren nie ſich füllenden Gefäßen, in die ſie gleichwohl fort und fort Waſſer zu ſchöpfen verurtheilt ſind, als Sinnbild des ewigen Fluſſes der Zeiten vor uns ſtehen. Auf dieſe Weiſe füllen ſich nun auch die Schöpfeimer des Zodiacalkreiſes nur, um ſich in ſtetem Fluße immer wieder auszuleeren. Die Beſtimmung, die ſie haben, die Seelen in ſich aufzunehmen, und wieder zu entſenden, bringt ſie in nahe Verbindung mit den *Electi*, die ja auch, indem ſie durch die Nahrungsmittel, die ſie genießen, immer mehr Lichtſtoff in ſich concentriren, für alle auf dieſem Wege in ſie aufgenommenen Seelen nur ein Durchgangspunct zur höhern Region ſind. Es ſcheint aber ebendeswegen noch eine nähere Beziehung der *Electi* zu den Zeichen des Thierkreiſes angenommen werden zu dürfen. Auguſtin ſagt **De haeres. c. 46.** über die Verfaſſung der Manichäiſchen Kirche: *Ipse Manichaeus duodecim discipulos habuit ad instar apostolici numeri, quem unmerum Manichaei hodieque custodiunt. Nam ex electis suis habent duodecim, quos appellant magistros et tertium decimum principem ipsorum. Episcopos autem septuaginta duos, qui ordinantur a magistris, et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis. Habent etiam episcopi diaconos. Jam ceteri tantummodo electi vocantur.* Je zweifelhafter mir überhaupt die gewöhnliche Anſicht iſt, daß Manes ſein Syſtem ſchon urſprünglich in die engſte Verbindnng mit dem Chriſtenthum geſezt habe, deſto weniger kann ich Bedenken tragen, hier von der Auctorität Auguſtins abzugehen. In einem Syſtem, das ſich durchaus ſo genau an die Natur anſchloß, hatte ſicher auch die geſellſchaftliche

39) Odyss. XII, 127. f. Man vgl. meine Symb. und Myth. I. Th. Stuttg. 1824. S. 259.

Verfaſſung ihr Vorbild in der kosmiſchen Ordnung, und die zwölf die Manichäiſche Kirche leitenden *Magistri* [40]) repräſentiren nicht die Apoſtel, ſondern die zwölf Zeichen des Thierkreiſes. An dieſe ſchließen ſie ſich, indem ſie daſſelbe Werk fördern, in dieſelbe Stufenleiter, auf welcher die Seelen aufwärts ſteigen, als lebendige Glieder eingreifen, aufs engſte an, wie ſich die *hierarchia terrestris* an die *hierarchia coelestis* anſchließt, und wie an der Spize der zwölf *Magistri* ein dreizehnter als Oberhaupt ſteht, ſo haben jene zwölf Aeonen, in welchen wir ſchon oben die zwölf Zeichen des Thierkreiſes erkannt haben, die *beata et gloriosa secula*, die der ſelige Vater des Lichtreichs mit ſich verbunden hat, die er gleichſam als zwölf Glieder ſeines großen Lichtkörpers am Firmamente ausbreitet (ſ. oben S. 16) in Chriſtus ihren *primogenitus omnium luminum rex* (S. 214.). Manes und ſeine Schüler mögen allerdings, um ſich dem Chriſtenthum zu accommodiren, der Zwölfzahl ihrer *Magistri* ſehr gerne auch eine Beziehung auf die Zwölfzahl der Apoſtel gegeben haben, aber ſie ſahen dann auch bei den Apoſteln den Reflex deſſelben Vorbilds, das ihnen in ihren *Magistri* vorſchwebte. Begegnet uns doch ſelbſt im chriſtlichen Alterthum dieſe typiſche Deutung der Apoſtel. In den Clementinen **Homil. II, 23.** werden Chriſtus und Johannes der Täufer (ἡμεροβαπτιςής) mit Sonne und Mond paralleliſirt, und jenem die zwölf Apoſtel als Repräſentanten der zwölf Monate des Sonnenjahrs, dieſem dreißig Männer nach der Zahl der Monatstage beigegeben (*ὥσπερ τῷ κυρίῳ γεγόνασιν δώδεκα ἀπόστολοι, τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμόν, ὡσάυτως*

40) Nach den Acta disp. Arch. c. 10. hatte Manes damals nur ſieben *Electi*. Es ſtreitet dies in keinem Fall mit der Auguſtin'ſchen Angabe. Man vgl. über die etwas unſichere Stelle der Acta Mosheim S. 899.

καὶ αὐτῷ [Ἰωάννῃ] ἓξαρχοι ἄνδρες γεγόνασιν τριάκοντα, τὸν μηνιαῖον τῆς σελήνης ἀπαπληροῦντες λόγον. Vgl. Recognit. S. Clem. IV, 35.: *Unus est verus Propheta, cujus nos duodecim Apostoli verba praedicamus: ipse enim est annus Dei acceptus, nos Apostolos habens duodecim menses.* Die Apoſtel ſchienen einen dieſen zwölf Führern des Jahrs (δώδεκα χυβερνῆται heißen ſie in den Acta disp. Arch. c. 11. Epiph. LXVI, 21.) analogen Einfluß auf das menſchliche Leben zu haben. Οἱ Ἀπόστολοι, heißt es in den Excerpta ex scr. Theod. c. 25., μετετέθησαν τοῖς δεκαδύο ζωδίοις· ὡς γὰρ ὑπ' ἐκείνων ἡ γένεσις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν Ἀποστόλων ἀναγέννησις. Vgl. Neander Gnoſt. Syſt. S. 139. [41]). Weniger ſcheint freilich die Beziehnng der zwei und ſiebenzig Biſchöfe, die in der Manichäiſchen Kirchenverfaſſung auf die zwölf *Magistri* folgten, auf die zwei und ſiebenzig oder ſiebenzig Jünger Jeſu in Zweifel gezogen werden zu können. Es ſtreitet aber dies in keinem Falle mit der in Anſehung der *Magistri* wahrſcheinlich gefundenen Beziehung, da die ſpätern Manichäer (ſchwerlich erlebte Manes ſelbſt eine ſo weite Verbreitung ſeiner Geſellſchaft) bei der Normalzahl ihrer Biſchöfe aus Rükſicht auf die Chriſten einen chriſtlichen Typus vor Augen gehabt haben können, wie ſie auch bei den *Magistri* aus demſelben Grunde den chriſtlichen Typus dem urſprünglichen vorgezogen haben mögen. Allein ſelbſt auch bei den zwei und ſiebenzig Biſchöfen der Manichäer ſcheint mir die aſtronomiſche Beziehung dieſer

41) Ohne Zweifel trug auch dieſe ſchon früher vorhandene Anſicht neben der Rükſicht auf Eſ. 61, 1. 2. dazu bey, das Lehramt Jeſu, wie häufig geſchah, auf Ein Jahr zu ſezen. Die Valentinianer wenigſtens, die nach Iren. II, 20. 22. auch nur Ein Jahr annahmen, hatten keinen andern Grund. Auch ſie ſagten c. 21.: *duodecim apostoli propter hoc electi sunt, ut per eos numerus duodecim aeonum significetur.* Das Leiden Chriſti ſollte im zwölften Monat das Leiden des zwölften Aeon ſeyn c. 20.

Zahl so nahe zu liegen, daß sie wohl kaum zurükgewiesen werden kann. Repräsentiren die zwölf *Magistri* die zwölf Zeichen des Thierkreises, so kommt in Betracht, daß man diese Zeichen selbst wieder in Grade zu theilen pflegte. Diodor unterscheidet II, 31. in dem astronomischen System der Chaldäer von den zwölf den Thierkreis bildenden Zeichen vier und zwanzig andere Gestirne, die jenen zur Seite stehen. Schon hieraus erhellt, daß jedes Zeichen in drei Theile getheilt, oder nach der personificirenden Ansicht, durch drei Genien repräsentirt war, aber noch deutlicher geht dies aus der Angabe Diodors c. 30. hervor, daß von den dreißig (offenbar sind es nach c. 31. eigentlich sechs und dreißig) sogenannten Rathsgöttern alle zehen Tage einer, als Bote der Gestirne, von den Obern zu den Untern, und ein anderer von den Untern zu den Obern geschikt werde. Es waren demnach drei Genien, die jeden Monat nach der Zahl der Grade, in die der Zeichen getheilt waren, kamen. Im Ganzen waren es also sechs und dreißig, dieselbe Zahl doppelt genommen gibt zwei und siebenzig. Nehmen wir nun an, daß jedem der zwölf *Magistri* zunächst zwei Bischöfe als Erzbischöfe zur Seite standen, jeder dieser Erzbischöfe selbst wieder zwei Bischöfe unter sich hatte, so waren es neben den zwölf *Magistri* zwei und siebenzig Bischöfe, und die Manichäische Kirche hatte, indem sie sich, in ihren Erzbischöfen und Bischöfen, ihren Presbytern und Diaconen an die Organisation der christlichen Kirche anschloß, doch zugleich in der Normalzahl der *Magistri* und der Bischöfe ihren eigenthümlichen astronomisch-typischen Character. Auf der andern Seite ließen aber diese Zahlen selbst wieder ebenso leicht eine christliche Beziehung zu [42]).

---

42) Diese Uebereinstimmung kann nicht befremden, wenn wir auf die entferntern, der Zwölfzahl der Apostel und der Zahl

Sind die bisher gegebenen Erörterungen gegründet, so kann auch darüber kein Zweifel seyn, wer jener *tertius*

---

der 72. oder 70. Jünger zu Grunde liegenden Anläße zurükgehen. Hatte Jesus bei der Zwölfzahl seiner Apostel die zwölf Stämme des Israelitischen Volks vor Augen, so war ja diese Zwölfzahl selbst, wie mir wenigstens sehr wahrscheinlich ist, der Verfassung des ägyptischen Staats nachgebildet, wo Sesostris nach Diodor I, 54. das Land in sechs und dreißig Namen getheilt hatte, eine Zahl, welcher offenbar die Eintheilung des Thierkreises in sechs und dreißig Grade entspricht. Nach den zwölf Zeichen des Thierkreises selbst, stellte das Land, das als heiliges Götterland mit seinen heiligen Thieren die Wohnungen der himmlischen Thiere, den ganzen Thierkreis des Himmels, in sich reflectiren sollte, eine Dodekarchie dar. Die Zahl siebenzig kommt häufig als Normalzahl gemeinschaftlich berathender und handelnder Collegien vor, wie z. B. bei den siebenzig Aeltesten Israels II. Mos. 24, 9. IV. Mos. 11, 16. 25., nach deren Vorbild auch das große Synedrium aus siebenzig Mitgliedern ohne den Präsidenten bestund. Eigentlich aber sollen es, was eine hier sehr bemerkenswerthe Variante ist, zwei und siebenzig gewesen seyn. Dieselbe Variante kehrt in der Sage von der Entstehung der Alexandrinischen Uebersezung des A. T. wieder. Woher gerade die Zahl zwei und siebenzig, wenn sie nicht eine bestimmte Beziehung hat? Diese Beziehung kann aber doch nur darin gefunden werden, daß zwei und siebenzig das Doppelte von sechs und dreißig, und somit auch die Grundzahl dieser beiden Zahlen die Zwölfzahl des Thierkreises ist. Da nun die Götter, die die Regenten des Thierkreises sind, als ein zu gemeinschaftlicher Berathung verbundener Götterverein gedacht wurden (nach Diodor II, 30. hießen ja bei den Chaldäern die Sterngenien, die mit den zwölf Götterregenten, sechs und dreißig an der Zahl, dem Thierkreis vorstehen, θεοὶ βουλαῖοι, berathende Götter, nach Arnobius Adv. gentes III, 40. wurden die *Consentes* oder *Complices* der Etrusker, zwölf an der Zahl,

decimus oder *princeps* iſt, durch welchen die zwölf *magistri* ſelbſt wieder zur Einheit verbunden wurden. Er kann nur der Repräſentant der Sonne, oder des Sonnengeiſtes Chriſtus ſeyn, der alle zuſammen nach ihren verſchiedenen Ordnungen, wie Glieder Eines Körpers, mit ſeinem Geiſte

---

für die *summi Jovis consiliarii ac principes* gehalten, nach Martian. Cap. De nupt phil. I. S. 11. Baſ. 1532. nannte man ſie auch *Senatores Deorum*), ſo wurden ſie auch das Vorbild für jedes gemeinſchaftlich berathende und handelnde Collegium, und es ſollte daher die Zahl der Mitglieder die dabei vorſchwebende Beziehung ausdrüken. Auch die 72 Ueberſezer des A. T. bildeten ein dem jüdiſchen Synedrium analoges Collegium. Nach der Meinung der Juden gab es 70 oder 72 Sprachen in der Welt (vgl. z. B. (Grot. ad I. Cor. 14, 10.) ohne Zweifel, weil man ebenſo viele Völker zählte, jedes Volk aber hatte nach der bekannten Stelle V. Moſ. 32, 8. in der Ueberſezung der LXX. einen eigenen Engel oder Dämon zum Vorſteher. Dieſe 72 Dämonen waren urſprünglich eben die den zwölf Götterregenten ihrer Normalzahl zufolge beigegebenen Unterregenten Als Typhon dem Leben des Oſiris nachſtellte, waren es nach Plut. De Is. et Os. c. 13. zwei und ſiebenzig Verſchworne, mit welchen er ſich verband. Es begegnet uns auch hier wieder dieſelbe Zahl in derſelben Beziehung. Oſiris Tod iſt ein jährlich im Laufe der Sonne durch den Thierkreis ſich wiederholendes Ereigniß. Nach dieſen Data iſt es mir ſehr wahrſcheinlich, daß auch die 72 Biſchöfe der Manichäer, wie ja die Manichäer überhaupt die Natur ſehr gerne typiſch auffaßten, eine ſolche Beziehung hatten. Sie ſollten mit den 12 *Magistri* ein gemeinſchaftlich berathendes Collegium bilden und das Ganze leiten, nach dem Vorbilde der zwölf Genien des Thierkreiſes, die in den Acta disp. Arch. c. 11. Epiph. 31. δώδεκα κυβερνῆται genannt werden. — Bemerkenswerth iſt, wie die beiden Zahlen 12 und 70 auch II. Moſ. 15, 27. in den 12 Waſſerbrunnen und 70 Palmbäumen zu Elim, wo ſich die Israeliten lagerten, zuſammen vorkommen.

regiert. In der Manichäischen Kirche konnte diese Stelle niemand einnehmen, als Manes selbst. Er wurde fortan auch nach seinem Tode als das ideale Haupt der Gemeinde an der Spize der zwölf *Magistri*, als der den Sonnengeist selbst repräsentirende Lehrer, als *medius solis et lunae*, wie er sich uns nun erst in diesem Zusammenhange nach seinem vollen Begriffe darstellt, gedacht. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß diese Stelle, in welcher ja Manes selbst nur einen Höhern repräsentirte, durch keinen aus der Gemeinde gewählten Repräsentanten Mani's besezt war. Schon die hohe Achtung vor dem großen Lehrer der Wahrheit schien zu erfordern, daß seine Stelle kein anderer auch nur als Stellvertreter einnahm. Es scheint mir jedoch auch ein positiver Beweis dafür in dem Feste zu liegen, das bei den Manichäern *bema* hieß, und von ihnen jährlich zum Andenken an den Märtyrertod ihres Meisters gefeiert wurde. Augustin sagt **Contra epist. fund. c. 8.**: *Cum saepe a vobis quaererem illo tempore, quo vos audiebam, quae causa esset, quod Pascha Domini nulla, interdum a paucis tepidissima celebritate frequentaretur, nullis vigiliis, nullo prolixiore jejunio indicto auditoribus vestris, nullo denique festiviore apparatu, cum vestrum bema, id est, diem, quo Manichaeus occisus est, quinque gradibus instructo tribunali et pretiosis linteis adornato ac in promtu posito et objecto adorantibus, magnis honoribus prosequamini, hoc ergo cum quaererem, respondebatur, ejus diem passionis celebrandum esse, qui vere passus est: Christum autem, qui natus non esset, neque veram sed simulatam carnem humanis oculis ostendisset, non pertulisse, sed finxisse passionem.* Das Fest wurde *bema* (*βημα* d. h. *suggestus, tribunal, cathedra*) genannt, weil es zum Andenken an den göttlichen Lehrer gefeiert wurde: daß er noch immer als der die Gemeinde regierende, an der Spize

des Ganzen stehende Lehrer, dessen Stelle kein Anderer einnehmen durfte, gedacht werde, sollte der prächtig geschmükte, mit kostbaren Tüchern verhüllte, aber leer stehende Lehrstuhl (das *tribunal*, wie Augustin den Ausdruk *bema* erklärt) symbolisch versinnlichen. Die fünf Stufen, die zu dem Lehrstuhl hinaufführten, hält Neander für ein Symbol der fünf reinen Elemente. Man sieht aber nicht, welche Bedeutung die fünf Elemente hier haben sollen, außer etwa, sofern ihnen fünf Regionen und Abstufungen des Lichtreichs entsprachen. Die Bedeutung dieser fünf Stufen ergiebt sich nach meiner Ansicht klar aus der obigen Stelle Augustin's **De haeres.**, in welcher Augustin die Stufen der Manichäischen Hierarchie so angibt: die *Magistri* weihen die Bischöfe, die Bischöfe die Presbyter, die Bischöfe selbst haben noch Diaconen zur Seite, die Uebrigen sind *Electi*. Hier haben wir deutlich die fünf Stufen, die zu der *cathedra* des Einen höchsten Lehrers hinaufführten, der als *medius solis et lunae*, das Haupt des ganzen sichtbaren Körpers war, und zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt vermittelnd stund. Das *bema* wurde, wie wir aus der angeführten Stelle sehen, im Frühjahr, zur Zeit des christlichen Osterfestes gefeiert. Noch bestimmter sagt Augustin **Contra Faust. XVIII, 5.**, daß es im Monat Merz sehr festlich begangen wurde (*illo enim mense bema vestrum cum magna pietate celebratis*). Es kann dies den historischen Grund haben, daß in dieser Zeit Manes als Märtyrer starb. Man wird aber leicht versucht, wenigstens neben der historischen Veranlassung auch noch eine astronomische Beziehung zu vermuthen, und es ließe sich wohl denken, daß den Manichäern der Zeitpunkt, in welchem die Sonne ihre Bahn durch den Thierkreis, und ihr im Laufe des Sonnenjahrs zu vollbringendes Läuterungsgeschäft aufs neue begann, ein beson-

ſonders heiliger, das Andenken an ihren Meiſter ſehr bedeutungsvoll erweckender war [43]).

Vom Zodiacalkreis aus werden die Seelen von der

---

43) Bei den Manichäern des Mittelalters begegnet uns jener Dreizehnte, der Manes ſelbſt war, unter dem Namen *Pontifex*, wie er jezt vielleicht nur im Gegenſaz gegen den Papſt der katholiſchen Kirche genannt wurde. Unter den Manichäern, die im J. 1030. in Monteforte bei Turin entdekt wurden, ſprach ſich einer derſelben, Girard, vor dem Erzbiſchof von Mailand, Heribert, ſo aus: *Pontificem habemus non illum Romanum, sed alium, qui quotidie per orbem terrarum fratres nostros visitat dispersos, et quando Deus illum nobis ministrat, tunc peccatorum nostrorum venia summa cum devotione donatur.* S. Landulphi Hist. Mediol. L. II, 27. in Murat. Thes. script. Ital. T. IV. S. 89. Dieſer Manichäiſche *Pontifex* iſt allerdings nicht, wie Schmid (Myſticismus des Mittelalt. S. 444.) will, ein wahrhaft menſchlicher Papſt, der alle jene neuen Manichäerſecten im geheimen regierte, aber auch nicht, wie Gieſeler (Lehrb. der Kirchengeſchichte II. 2. S. 331.) behauptet, der heilige Geiſt, der durch Handauflegung mitgetheilt wurde, ſondern kein anderer, als eben jener, deſſen Repräſentant Manes war, nemlich Chriſtus als die die Erde umkreiſende Sonne, wie die Worte: *quotidie per orbem terrarum fratres visitat*, deutlich ſagen. Das iſt jener *coelo circumiens, qui radiis suis membra Dei colligit*, wie Auguſtin (ſ. oben S. 80.) den Manichäiſchen Chriſtus nennt. Auch ſpäter noch hatten die Manichäer des Mittelalters eine wohlorganiſirte Hierarchie, die ſich immer wieder auf die Fünfzahl zurükführen läßt. S. Gieſ. Lehrb. der K. G. II. 2. S. 553. f. Welche Bedeutung bei den Manichäern die Fünfzahl hatte, ſehen wir auch aus ihrer Eintheilung der Seele: τῆς δὲ ψυχης ἐστι τὰ ὀνόματα ταῦτα, νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός. Acta disp. Arch. 9. Vielleicht hatte dieſe Eintheilung eine näher hieher gehörige Bedeutung. Chriſtus wenigſtens wurde auch νοῦς genannt.

Sonne, nachdem ſie ſie mit ihren Strahlen gereinigt hat, an den Mond hinübergegeben. Nach den Acta disp. Arch. könnte es leicht ſcheinen, die Seelen kommen zuerſt in die Sonne, und von dieſer erſt in den Mond. Schon die oben angeführten Worte (*καὶ ταύτας ὁ μέγας φωστὴρ ταῖς ἀκτῖσι λαβὼν καθαρίζει, καὶ μεταδίδωσι τῇ σελήνῃ*) könnten dieſe Meinung begünſtigen, noch mehr aber könnte man ſie in den nachfolgenden Worten finden, nach welchen der Mond die Seelen, die er führt, unmittelbar an die Aeonen des Vaters, in den Ort der Seligkeit, hinüberzugeben ſcheint. Es iſt dies jedoch nur eine Ungenauigkeit des Ausdruks, die ſich in der überhaupt nicht ſehr geordneten Darſtellung der Acta auch ſonſt öfters zeigt. Daß die Sonne die Seelen, ehe ſie in den Mond kommen, mit ihren Strahlen nimmt und reinigt, iſt noch nicht von dem Aufenthalt der Seelen in der Sonne ſelbſt zu verſtehen, ſondern nur von dem Reinigungsgeſchäft, das die Sonne auf dem ganzen Wege der Seelen fortſezt. Dagegen können wohl die Worte: *ἡ σελήνη μεταπορθμεύει εἰς ἀπηλιώτην*, nur von der Ueberfahrt in die Region der Sonne verſtanden werden. In jedem Fall aber wird, was ſchon der natürliche Gang erfordert, durch die Stellen aus Epiphanius und Alexander von Lycopolis, die nachher zu erwähnen ſind, außer Zweifel geſezt. Der Mond, zu welchem wir daher uns wenden müßen, nimmt auf dem von Station zu Station fortgehenden Wege der Seelen zum Lichtreich eine ſehr wichtige Stelle ein. Wie Manes überhaupt auffallende Naturerſcheinungen, deren natürliche Urſachen zu erklären, er als eine Aufgabe ſeines die Natur der Dinge enthüllenden Syſtems betrachtete, mit den religiöſen Ideen und Anſchauungen deſſelben ſinnreich zu verweben wußte, ſo gab ihm auch der regelmäßige Wechſel des abnehmenden und zunehmenden Monds Veranlaſſung zu einem ſchönen Phantaſieſpiel, das er für ſein Syſtem ſehr glücklich be-

nüzte. „Daß es in der Natur eine das Göttliche aus der Materie zur Sonne emporziehende Kraft gebe, bemerkt Alexander von Lycopolis c. 4., liege nach Manes auch einem Blinden an den Erscheinungen des Monds klar vor Augen. Bei der Zunahme seines Lichts nehme der Mond die aus der Materie ausgeschiedene göttliche Kraft in sich auf, und fülle sich damit an, wenn er angefüllt sey, entsende er sie bei der Abnahme seines Lichts zur Sonne, die Sonne zu Gott. Habe die Sonne dies gethan, so nehme sie dann wieder die von dem aufs neue erfüllten Monde zu ihr hinüberwandernden Seelen auf, und lasse sie auf dieselbe Weise von selbst zu Gott gehen. Dies sey fort und fort ihr Geschäft.“ Ebenso beschreibt Epiphanius Haeres. **LXVI, 9.** die Vorstellung Mani's: „Aus den zwölf Zeichen des Thierkreises (die die Griechen στοιχεῖα nennen), lasse Manes die Seelen der gestorbenen Menschen, und der übrigen lebenden Wesen in lichter Gestalt emporschweben. Dann gelangen sie zu dem Fahrzeug. Schiffe nemlich sollen Sonne und Mond seyn. Das kleinere Schiff führe die Last fünfzehen Tage, so lange der Mond sich füllt, vom fünfzehnten Tage an seze es sie in das größere Schiff, die Sonne, ab. Die Sonne aber, das große Schiff, führe sie zum Aeon des Lebens und zum Ort der Seligen hinüber. So bewirken Sonne und Mond die Ueberfahrt der Seelen.“ Vgl. Theodoret Haer. fab. I, 26. Die Vorstellung Mani's trägt ganz das Gepräge der orientalischen Phantasie an sich. In den Mythen der Griechen und Aegyptier findet sich, so viel mir wenigstens bekannt ist, nichts analoges, auch aus den Zendbüchern wüßte ich nichts zur Parallele dienendes anzuführen, dagegen dürfte sich vielleicht in dem Ideenkreise der Indier eine nicht unwahrscheinliche Quelle der eigenen Ansicht Mani's, sowohl von dem Wechsel des Monds, als auch der Bestimmung, die Sonne und Mond haben sollen, nachweisen lassen. In den durch Anquetil

bekannt gewordenen Upaniſads (in dem vierzehnten bey Anquetil) wird über Sonne und Mond, und insbeſondere den Wechſel des Monds, in Beziehung auf das Schickſal der Seelen nach dem Tode, Folgendes gelehrt (nach Rhode Ueber religiöſe Bildung, Mythologie und Philoſophie der Hindus, Leipz. 1827. II. Bd S. 386.): „Die Sonne iſt das All, aus ihr ſind Jahre, Monate, Tage und Zeiträume hervorgegangen, ſie hat zwei Wege, einer iſt am nördlichen Himmel, und dauert ſechs Monate, der andere iſt am ſüdlichen Himmel, und dauert auch ſechs Monate. Wer, blos des künftigen Lohns wegen, ſtrenge Büßungen und Handlungen der Wohlthätigkeit übt, geht, nachdem er geſtorben iſt, auf dem Wege der ſechs ſüdlichen Monate zum Monde, wo er (von künftigen Geburten) nicht befreit wird. Denn iſt im Monde die Zeit des Lohnes ſeiner guten Werke vollendet, ſo muß er zurük zur Welt des Lohns des Böſen (das er begangen hat), zur Hölle. Der Mond bringt in der Welt der Seelen Tag und Nacht hervor. Fünfzehn Tage, in welchen das Licht des Mondes zunimmt, bilden die Nacht in der Welt der Seelen, denn in den Tagen, in welchen das Licht des Mondes zunimmt, hat er ſein Antliz in der Welt der Körper (d. i. gegen die Erde gewendet). Fünfzehn Tage, in welchen das Licht des Mondes abnimmt, ſind der Tag der Welt der Seelen, denn er wendet ſein Antliz zu der Welt der Seelen. Wer aber ſtrenge Büßung und Unterdrükung aller Sinnlichkeit ohne Rükſicht auf Belohnung vollbringt, und mit rechtem Glauben auf dem Wege der Erkenntniß des Geiſtes ſich in Betrachtungen verſenkt, der geht auf dem Wege der ſechs Monate, in welchen die Sonne im nördlichen Himmelsſtrich iſt, und gelangt zur Sonne. Dieſe Sonne, welche eine Form der Seele iſt, iſt das Haus aller Seelen, wer zu ihr gelangt, kehrt nicht wieder zu der Welt des Böſen zurück.“ Nach einer andern Stelle der Upaniſads iſt die Sonne noch nicht

ſelbſt das Ziel der wandernden Seelen, ſondern nur der Durchgangspunct zu demſelben. „Wer ſich aller Opferhandlungen bewußt iſt, geht, wie in dem dreißigſten Upaniſad bey Anquetil geſagt wird, wenn er in den ſechs Monaten ſtirbt, in welchen die Sonne, auf der nördlichen Seite iſt, zur Welt der Sonne, und von da zu den reinen Welten, wenn er aber in den ſechs Monaten ſtirbt, in welchen die Sonne auf der ſüdlichen Seite iſt, gelangt er zur Welt des Monds, wer aber auf beide Wege gar keine Rükſicht nimmt, der wird befreit (von ferneren Geburten), und gelangt zur Welt Brahm's.“ Auch hier erſcheinen Sonne und Mond als die Stufen, auf welchen die Seele ſich zu dem Orte der ihr beſtimmten Seligkeit erhebt. Der Mond iſt eine noch untergeordnete Stufe, die Sonne iſt die höchſte, oder die unmittelbar zum Höchſten führende. Da die Seelen im Monde noch nicht für die reine Welt reif ſind, ſo kann auch dem Wechſel ſeines Lichts nicht die Bedeutung gegeben ſeyn, die er bei Manes hat, doch begegnet uns auch hier wenigſtens die Vorſtellung, an die ſich die eigentlich Manichäiſche ſehr leicht anknüpfen konnte, daß er als zunehmender Mond in der Periode, in welcher er nach Manes die von der Erde heraufkommenden Seelen in ſich aufnimmt, der dieſſeitigen, materiellen Welt, als abnehmender, wenn er nach Manes die Seelen wieder abgiebt, der jenſeitigen, geiſtigen zugekehrt iſt: er vermittelt auch ſo einen gewißen Verkehr zwiſchen beiden Welten. Die Geguer Mani's konnten ſich natürlich auch hier in ſeine lebendige Phantaſie nicht hineinfinden. Epiphanius meint (LXVI, 23. 52) in den neunhundert dreißig Jahren, die bis zu Adams Tod verfloßen, in welcher langen Zeit nur Eine Menſchenſeele, die Seele Abels, die Welt verließ, haben Sonne und Mond doch auch ſchon ihren Lauf am Himmel gemacht, wie aber dieß möglich geweſen ſey, wie die Mondsſcheibe ſich füllen, ab- und zunehmen konnte, wenn es noch ſo-

sehr an Seelen zur Ueberfahrt fehlte? Da natürlich nur Manichäer-Seelen das Mondsschiff besteigen können, so würde die Sache, nach Epiphanius Ansicht, wenigstens weit glaublicher seyn, wenn die Einrichtung getroffen wäre, daß die Manichäer immer nur in den fünfzehn ersten Tagen des Monats stärben, nicht aber erst nachher, nachdem das Mondsschiff bereits abgegangen. Fand Epiphanius die Hauptschwierigkeit darin, wie schon im Anfange der Welt, bei der geringen Zahl sterbender Menschen, der jezige Wechsel des Mondslichts stattfinden konnte, so konnte sich dagegen Titus von Bostra (I, 30.) die auch jezt noch fortdauernde Regelmäßigkeit derselben Erscheinung nicht erklären, da doch, nachdem schon so viele Menschenseelen aus der Welt gegangen, auch der Lichtstoff der Welt sich sehr bedeutend vermindert haben müße. „Seit der Mond zunimmt und abnimmt, fährt Gott fort, allmälig das zu seinem Wesen Gehörende zurükzuziehen, und doch ist eine so lange Zeit verflossen, ohne daß das Menschengeschlecht in der Zahl der Lebenden abgenommen, noch sonst ein Geschlecht der vierfüßigen Thiere eine Verminderung erlitten hat, sondern regelmäßig erfolgt Geburt und Tod. Ja, das Menschengeschlecht hat vielmehr sogar noch zugenommen. Wie kann jener Wahnsinnige glauben, die göttliche Kraft, die nach seinem eitlen Vorgeben mit dem bösen Princip gemischt worden seyn soll, werde allmälig entzogen, da doch alles in der Welt noch ganz in derselben Ordnung ist, dasselbe ist dem Tage, dasselbe der Nacht geblieben, es hat weder das Licht abgenommen, noch das Dunkel zugenommen, Sonne und Mond haben noch denselben Lauf, und die ursprüngliche Einrichtung besteht noch immer.“ Alexander von Lycopolis stieß sich (c. 22.) hauptsächlich an dem Gedanken, wie es wohl zur Zeit der großen Fluth, unter Deucalion und Phoroneus, gegangen, als die ganze Welt ihr Grab in dem Wasser fand, und mit Einem Male soviel

Lichtſtoff ausgeſchieden wurde, ob auch damals der Mond nur alle fünfzehn Tage ſeine Scheibe erfüllt habe? Es müße doch zwiſchen dem Entſtehen und Vergehen auf der Erde, und dem Zunehmen und Abnehmen des Mondes eine gewiße Proportion ſtattfinden. Auch dies machte demſelben Schriftſteller Bedenken, wo während der Lichtabnahme des Mondes die Seelen der in dieſer Zeit ſterbenden Menſchen bleiben, bis der einer entvölkerten Stadt gleichende Mond eine neue Mondscolonie in ſich aufnehmen könne. Es müße doch, ſey es in irgend einem Theile der Erde, oder in den Wolken, oder ſonſt irgendwo, einen Verſammlungsort für die Seelen geben, wo ſie ſich zur Auswanderung in den Mond bereit halten können. Solche und andere Bedenklichkeiten waren ohne Zweifel auch dem Scharfſinne Mani's nicht entgangen, wer mag es ihm aber verargen, daß er demungeachtet das ſchöne Bild ſeiner Phantaſie nicht ſelbſt zerſtören wollte! Wie vieles hätte er mit derſelben Strenge verwerfen müßen, wie arm ausgeſtattet wäre ſein ganzes Syſtem erſchienen, wenn er, alles nur mit dem kurzen Maasſtabe eines nüchternen Verſtandes prüfend, den großartigen Anſchauungen ſeiner Phantaſie ſogleich das Verdammungsurtheil hätte ſprechen wollen!

Der Aufenthalt der Seelen im Monde kann immer nur ſolange dauern, bis ſich der Mond nach fünfzehn Tagen mit einer neuen Zahl geläuterter Seelen füllt. Der Mond iſt nur ein Durchgangspunct für die Seelen, aber auch dieſe Zeit, die die Seelen im Monde zubringen, iſt nur zur fortgehenden Reinigung und Läuterung derſelben beſtimmt. Der von Manes zur Bezeichnung des Mondes gebrauchte Ausdruk, indem er ihn die *navis vitalium aquarum* nannte, läßt vermuthen, daß er ſich das dem Monde eigenthümliche reine, lautere, heilige Lebenswaſſer als das Mittel dachte, durch welches die Reinigung der Seelen im Monde vorzugsweiſe fortgeſezt werden

ſollte [44]). Ueber den Uebergang der Seelen aus dem Monde zur Sonne, und ihren Aufenthalt in dieſer wird uns nichts beſtimmteres gemeldet. Auch die Sonne ſollte nur ein Durchgangspunct ſeyn, da ja Manes ſelbſt im ſiebenten Buche ſeines *Thesaurus* bey Aug. **De nat. boni c. 44.** Sonne und Mond auf gleiche Weiſe die Lichtſchiffe nannte, *quae ad evectationem animarum, atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae.* In ihr war es ohne Zweifel, nach dem Obigen, das reine, heilige Elementarfeuer, das die Läuterung der Seelen vollendet. Ueber das Ziel der Wanderung der Seelen fährt der Bericht des Turbo in der angeführten Stelle ſo fort: „An dem Weſen des guten Vaters hat jede Seele und jedes ſich bewegende lebende Weſen Theil. Der Mond (oder vielmehr die Sonne) gibt die Seelen, mit welchen das Schiff befrachtet iſt, an die Aeonen des Vaters hinüber, und ſie kommen jezt zur vollkommenen Luft. Dieſe Luft iſt eine Lichtſäule, da ſie voll iſt von gereinigten Seelen. Auf dieſe Weiſe werden die Seelen gerettet". Epiphanius nennt a. a. O. c. 9. das endliche Ziel der Seelen den Aeon des Lebens (*τὸν τῆς ζωῆς αἰῶνα, καὶ μακάρων χῶρον*), oder den Aeon der Seligen (*μακάρων αἰῶνα* c. 22.). *Ἀὴρ τέλειος* [45]) wird in den Acta der

44) Vgl. oben S. 227.

45) So heißt es im griechiſchen Text der Acta bei Epiphanius, der lateiniſche Text hat die ſonderbare Variante: *vir perfectus.* So nahe die Vermuthung liegt, der Ueberſezer habe *ἀνὴρ* mit *ἀὴρ* verwechſelt, ſo könnte man ſich doch auch für die Lesart *ἀνὴρ* auf etwas berufen. Photius ſagt in der Bibl. cod. 179. von dem Manichäer Agapius: *θεολογεῖ δὲ καὶ τὸν ἀέρα, κίονα αὐτὸν καὶ ἄνθρωπον ἐξυμνῶν.* Dachte man ſich vielleicht die Seligen, die Aeonen des Vaters in dem Aeon des Lebens als Einheit, unter dem Bilde des wiederhergeſtellten nun vollendeten Urmenſchen?

Aufenthaltsort der Seelen genannt, ohne Zweifel, weil hier, in dem reinen, lichten Aether die Wanderung der Seelen ein Ende hat, nur die zur Vollendung gekommenen, vollkommen geläuterten hier wohnen. In demselben Sinne heißt dieser Aether auch *στύλος φωτὸς*, weil er im Gegensaz gegen den langen Weg der Wanderung der Ort der Ruhe und des Stillstandes ist, welchen die Seelen gleich einer feststehenden Säule nicht mehr verlassen. Was Clemens von Alexandrien **Strom II, 11.** von dem wahren Gnostiker sagt, daß sein höchstes Ziel nur ein über jede Veränderung erhabener, jedem Wechsel entnommener Zustand der Ruhe seyn könne, findet auch auf den Manichäer seine Anwendung: *ἡ πίστις, ἥ τε γνῶσις τῆς ἀληθείας* (eine solche, die *γνῶσις τοῦ Παρακλήτου* **Acta c. 10.**, schrieben sich ja auch die Manichäer zu) *ἐπὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως κατασκευάζουσι τὴν ἑλομένην αὐτὰς ψυχὴν· συγγενεῖς δὲ τῷ ψευδεῖ μετάβασις, ἐκτροπὴ καὶ ἀπόστασις, ὥσπερ τῷ γνωστικῷ ἡρεμία καὶ ἀνάπαυσις καὶ εἰρήνη.* Daher bezeichneten die Simonianer, wie Clemens in eben dieser Stelle bemerkt, den Gott, welchen sie verehrten, als den Stehenden (*Ἑστὼς*), und ihr ganzes Bestreben ging dahin, ihm gleich zu werden. So sind nun auch nach Mani's Lehre die Seelen der Vollendeten, wenn sie zu dem *στύλος φωτὸς* gelangt sind, in die *regna splendidissima* aufgenommen, welche, wie Manes in seiner **Ep. fund.** sagt, *ita fundata sunt super lucidam et beatam terram, ut nullo unquam aut moveri aut concuti possint*, in die *regna pacifica*, die *vita et libertas sanctae lucis*, die *beatitudo et gloria terrae sanctae.* Das aber, was sie dahin brachte, ist nur die ihnen durch Manes geoffenbarte richtige Erkenntniß, die wahre Gnosis. *Οὕτως τὰς ψυχὰς, τὰς διὰ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης διαπορθμευθείσας, ἐπὶ τῶν ἐν γνώσει λέγει τῆς αὐτοῦ χυδαιολογίας ταύτας καθαρθείσας καταξιοῦσθαι τῆς διαπορθμεύ-*

σεως ταύτης τῆς παρ' αὐτῷ μυθοποιΐας. Epiph. a. a. O. c. 9. Die Seligkeit des Lichtreichs ſelbſt ſchilderten die Manichäer mit ſehr lebhaften Farben, wie wenigſtens aus der Andeutung zu ſchließen iſt, die Auguſtin Contra Faust. XV, 6. in einer Stelle gibt, in welcher neben ſtarken Aeußerungen gegen den mythiſchen Polytheismus der Manichäer auch Folgendes ſich findet: *Plena es*, ſo redet Auguſtin die *Manichaea congregatio fallax* an, *inebriata es, ingurgitata es fabuloso sacrilegio. Digeras aliquando, quod exhalas, et te jam obruere talibus desinas: interim canta, quod cantas, et inspice, si potes, dedecus fornicationis tuae. Invitavit enim te doctrina daemoniorum mendaciloquorum ad fictas domos angelorum, ubi flat aura salubris, et ad campos, ubi scatent aromata, cujus arbores et montes, maria et flumina dulce nectar fluunt per cuncta secula. Et credidisti et finxisti haec in corde tuo, ubi vanis recordationibus luxuriata et dissoluta jacteris. Cum enim quaedam talia dicantur de ineffabili affluentia spiritualium deliciarum, utique in aenigmate dicuntur, ita ut noverit animus, qui talibus exercetur, esse aliud, quod ibi quaerendum et intelligendum sit.* Die Manichäer aber nehmen alles ſinnlich und wörtlich. *Quid ergo facit affectus tuus desideriis carnalibus sordidus, in campis et montibus numerosis, et coronis floreis, et scatentibus aromatibus? Si non sunt aenigmata rationis, phantasmata sunt cogitationis, aut vecordia furoris.* Auguſtin hebt hier Züge einer ächt Manichäiſchen Dichtung hervor, die um ſo merkwürdiger ſind, da ſie ſich ganz auf die Idee des *Canticum amatorium*, des Liebes- oder Hochzeithymnus beziehen, der aus dieſer Stelle ſchon früher erwähnt worden iſt. Ohne Zweifel iſt in demſelben der ewige, ſceptertragende König mit dem röthlich glänzenden Angeſicht, welchem die Aeonen, die Vorſteher

der abgelaufenen Zeiten, Blumenkränze zuwerfen, als die Hauptperson einer Scene geschildert, in welcher, wenn nicht er selbst, doch Christus, der Erlöser, als Bräutigam die endlich aus der Materie völlig erlöste, gereinigt und geläutert zur Lichtwelt zurükkehrende Weltseele als seine Braut empfängt. Es ist schon früher bemerkt worden, daß die **Acta Thomae** (§. 6.) einen ähnlichen Hochzeithymnus enthalten, zu dessen Erläuterung Thilo den Manichäischen verglichen hat. Der Hymnus in den **Acta Thom.** besingt die Lichtjungfrau, oder die Sophia-Achamoth, die sich mit Christus, dem Erlöser, als ihrem Bräutigam verbindet. Thilo findet es (S. 122.) nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser der **Acta Thom.** an die Vermählung Christi mit der Kirche gedacht habe. In der Hauptsache scheint mir jedoch kein Unterschied zu seyn, ob die Braut des Erlösers als Weltseele, oder als Kirche gedacht wird. Vom Manichäischen Standpunct aus können ja nur die ächten Glieder der Manichäischen Gemeinde die Organe seyn, durch welche die gereinigte und geläuterte Weltseele zum Lichtreich zurükkehrt. Als Einheit aller durch die Manichäische Wahrheit erleuchteten Seelen kehrt die Weltseele als Braut zurük, und die Manichäer selbst scheinen das Bild nicht verschmäht zu haben, das die Kirche als Braut Christus, dem Erlöser, zugesellt. Wenigstens bedient sich desselben Faustus bei Augustin **XV, 1.** auf eine Weise, nach welcher es den Manichäern nicht fremd gewesen zu seyn scheint: *Quia Ecclesia nostra, sponsa Christi, pauperior quidem ei nupta, sed diviti, contenta sit bonis mariti sui, humilium amatorum dedignatur opes.* Auch nach Augustins Anrede a. a. O. möchte dies vorauszusezen seyn: *Jam mihi ad te est sermo, Manichaea congregatio fallax et fallaciis involuta: itane multinuba tot elementis, vel potius meretrix prostituta daemoniis, et sacrilegis vanitatibus impraegnata audes matrimonium catholicum Domini tui*

crimine impudicitiae lacerare. Beſchuldigten die Manichäer die katholiſche Kirche, daß ſie nicht die wahre Braut des Erlöſers ſey, ſo wollten ſie dagegen ihre Kirche als ſolche geltend machen. Wenn daher die Seelen, deren Einheit die mit dem Erlöſer vermählte Kirche bildet, in das Lichtreich zurükkommen, gelangen ſie in ſelige Gefilde, in welchen Wohlgerüche duften, eine balſamiſche Luft weht, Bäume und Berge, Meere und Flüſſe von ſüßem Nektar fließen, und ihre Seligkeit kein Ende nimmt, in einen Ort der Luſt und Freude, wie ſich die Alten, und insbeſondere die Eßener, nach der obigen Stelle, ihre Inſeln der Seligen dachten. Zu den gelehrten Nachweiſungen, die Thilo (S. 123. f.) über die bildliche Vorſtellung der Gnoſtiker von der Ehe des Erlöſers mit der Sophia-Achamoth, und von der künftigen Seligkeit der Seelen als einer Vermählungsfeier gegeben hat, trage ich noch die Stelle der Clementinen **Hom. III, 26** nach, in welcher von der wahren, oder männlichen Prophetie geſagt wird, daß ſie *ἁγνοὺς, καθαροὺς, ὁσίους ἀγαπᾷ — γάμον νομιτεύει — εἰς ἁγνείαν πάντας ἄγει — τοὺς τελείους αὐτῶν σφραγίζει, καὶ τὸν τῆς ἀναπαύσεως λόγον ἐκφαίνει, ῥητὰ προφητεύει, σαφῆ λέγει — βασιλείαν θεοῦ συνεχῶς καταγγέλλει, πλούτον οὐράνιον μηνύει* — dagegen von der falſchen, oder weiblichen, daß ſie *βραχείαις ἡδοναῖς τοῦ λογισμοῦ τὴν ἰσχὺν ὑποσυλῶσα τοὺς πλείονας εἰς μοιχείαν ἄγει, καὶ οὕτως τοῦ μέλλοντος καλοῦ στερίσκει νυμφίου· νύμφη γάρ ἐστιν ὁ πᾶς ἄνθρωπος, ὁπότ' ἂν τοῦ ἀληθοῦς προφήτου λευκῷ λόγῳ ἀληθείας σπειρόμενος φωτίζεται τὸν νοῦν. Δι' ὃ ἑνὸς μόνου τοῦ τῆς ἀληθείας προφήτου ἀκούειν δεῖ εἰδότα, ὅτι ὁ παρ' ἑτέρου σπαρεὶς λόγος, μοιχείας ἔγκλημα λαβὼν, ὡς ὑπὸ νυμφίου τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἐκβάλλεται.* So gewöhnlich war es demnach, die durch die wahre Erkenntniß geweihte und geläuterte Seele als eine Braut des himmliſchen Bräutigams zu betrachten.

Ehe aber die Seelen an den Ort der Seligkeit gelangen, haben sie eine lange Bahn der Wanderung zu durchlaufen. Die Lehre von der Metempsychose nahm, wie aus dem Bisherigen von selbst hervorgeht, eine wichtige Stelle in Mani's System ein. Wir haben hier zunächst nur die Classe von Seelen in's Auge gefaßt, die nach vollbrachter Wanderung das ersehnte Ziel erreicht. Wir müßen aber nach Mani's Lehre drei Classen von Seelen, und ein dreifaches Schikſal der Seelen unterscheiden. *Animas mortuorum* gibt Augustin **Contra Faust. XX, 21.** als Manichäische Lehre an, *malas minusve purgatas aut in revolutiones, aut in graviores aliquas poenas, bonas autem in naves imponi, et in coelo navigantes transire hinc in illud phantasma terrae luminis, pro qua pugnando perierant.* Von dem Manichäer Agapius sagt Photius, indem er aus dessen ausführlichem Werke über die Manichäische Lehre in der **Bibl. cod. 179.** Einiges mittheilt: *κρατύνει καὶ τὰς μετεμψυχώσεις, τοὺς μὲν εἰς ἄκρον ἀρετῆς ἐληλακότας εἰς θεὸν ἀναλύων, τοὺς δὲ εἰς ἄκρον κακίας πυρὶ διδοὺς καὶ σκότῳ· τοὺς δὲ μέσως πῶς πολιτευσαμένους, πάλιν εἰς σώματα κατάγων.* Durch die erste und zweite Classe sind die Endpuncte bezeichnet. Das Loos der der einen oder der andern Seite angehörenden Seelen ist, da das Manichäische System nach seinem Dualismus in der künftigen Welt nur Gute und Böse unterscheiden kann, entweder Seligkeit oder Verdammniß. Zur dritten Classe gehören alle in ihrer Wanderung noch begriffenen Seelen, die bei der endlichen Entscheidung ihres Schikſals der einen oder der andern der beiden vorangehenden Classen anheimfallen werden. Gehen wir von den *Electi*, deren Seelen allein der irdischen Wanderung enthoben, den übrigen Seelen einen Durchgang zum Lichtreich zu geben bestimmt sind, rükwärts zu den *Auditores*, so haben diese zwar nach jenen die nächste Hoffnung, sich am Ziele der Wanderung zu sehen, doch sind

auch ſie noch zu weitern Wanderungen verurtheilt. Ihre Seelen können nach dem Tode im glüklichſten Falle entweder in den Leib eines Menſchen eingehen, der ein *Electus* wird, oder ſie gehen in Pflanzen und Bäume über, deren Früchte von den *Electi* genoſſen werden. *Quid fallitis auditores vestros*, entgegnet Auguſtin dem Fauſtus **V, 10.**, *qui cum suis uxoribus et filiis et familiis et domibus et agris vobis serviunt, si quisquis ista omnia non dimiserit, non accipit Evangelium? Sed quia eis non resurrectionem, sed revolutionem ad istam mortalitatem promittitis, ut rursus nascantur et vita electorum vestrorum vivant, tam vana et inepta et sacrilega, quam vos vivitis, quando valde laudamini, aut si melioris meriti sint, in melones et cucumeres, vel in alios aliquos cibos veniant, quos vos manducaturi estis, ut vestris ructatibus purgentur, merito eos a mandatis evangelicis alienatis.* Vgl. **De haeres. c. 46.**: *Animas auditorum suorum in electos revolvi arbitrantur, aut feliciore compendio in escas electorum suorum, ut jam inde purgatae in nulla corpora revertantur.* Die Seelen aller derer aber, die nicht auf der Stufe der *Auditores* ſtehen, wandern theils in Thierleiber, theils in ſolche Gewächſe der Erde, die nach der Manichäiſchen Anſicht nur eine untergeordnete Stelle im Pflanzenleben einnehmen. *Ceteras autem animas*, ſezt Auguſtin nach den zuvor angeführten Worten hinzu, *et in pecora redire putant, et in omnia, quae radicibus fixa sunt, atque aluntur in terra.* Die in Thierleiber eingeſchloſſenen Seelen bewegten ſich, da Manes die Thierwelt unter die Pflanzenwelt ſezte, noch in dem unterſten Kreiſe der Wanderungsbahn, und mußten ſich aus dieſem erſt in die höhere Sphäre des Pflanzen- und Menſchenlebens erheben. **Contra Ad. 12.**: *Quia de animis pecorum nimis sunt isti solliciti, cum enim sint hominum animae rationales, revolvi tamen eas in pecora existi-*

mant, clausa sibi esse arbitrantur regna coelorum, si pecorum animis clausa esse consentiant. Ob die Manichäer im Kreiſe der Thierwelt ſelbſt nach den verſchiedenen Arten der Thiere verſchiedene Grade der Wanderungen unterſchieden (wie wir z. B. in den Geſezen Manu's einen ſolchen Unterſchied gemacht finden), iſt ungewiß [46]). Nach Auguſtin ſcheinen ſie die Sphäre der Wanderung nicht auf gar zu kleine Thiere ausgedehnt zu haben. *Negant usque ad minutissima animantia revolvi animas humanas posse. — Vehementer urgentur, cur in vulpeculam revolvi anima humana possit, et non possit in mustelam, cum catulus vulpeculae fortasse etiam minor sit, quam magna mustela. — Ubi terminum constituant, non inveniunt.* **Contra Adimant. c. 12.** [47]). Im Allgemeinen mußte die

---

46) Wenig Auskunft gibt hierüber, was Turbo in den Acta c. 9. ſagt: ἐρῶ δὲ ὑμῖν καὶ τοῦτο, πῶς μεταγγίζεται ἡ ψυχὴ εἰς πέντε σώματα (der lateiniſche Text hat blos: *in alia quoque corpora*). Πρῶτον καθαρίζεται μικρόν τι ἀπ' αὐτῆς, εἶτα μεταγγίζεται εἰς κυνὸς, ἢ εἰς καμήλου, ἢ εἰς ἑτέρου ζώου σῶμα. Ἐὰν δὲ ᾖ πεφονευκυῖα ψυχὴ, εἰς κελεφῶν σῶμα μεταφέρεται. Das Wort κελεφῶν iſt völlig unbekannt. Die lateiniſche Ueberſezung hat: *anima in elephantiacorum corpora transfunditur*, was offenbar unrichtig iſt. D. v. C. in der Anzeige der Wegnern'ſchen Schrift in der H. A. L. Z. 1829. S. 482. ſchlägt vor, ſtatt des ſinnloſen κελεφῶν zu leſen κελυφῶν, d. h. die Seele des Mörders wird in den die meiſten und feſteſten materiellen Theile an ſich tragenden Leib von Schaalthieren hinübergegoſſen. Κελύφη heißt zwar gewöhnlich nur Hülſe, Schaale, doch ſcheint es nach der Analogie des lateiniſchen *testa* beides, ſowohl Schaale als Schaalthier, bedeuten zu können.

47) Vielleicht bezieht ſich darauf der in dem griechiſchen Texte der Acta bey Epiphanius einigemal von der Manichäiſchen Seelenwanderung gebrauchte Ausdruk μεταγγίζεσθαι, wo-

für die Wanderung der Seelen bestimmte Sphäre sich soweit erstrecken, als der Mensch in dem Leben der Natur ein dem seinigen verwandtes erkennen konnte. Denn eben dies ist es ja, worauf, wie überall, so auch im Manichäismus, der Glaube an eine Seelenwanderung beruhte. Ist derselbe Geist, der im Menschen zum Bewußtseyn kommt, durch die ganze Natur als Weltseele verbreitet, haben auch Thiere und Pflanzen, wie der Mensch, nur in verschiedenen Abstufungen, aber doch dem Wesen nach dieselbe, einer Empfindung fähige, vernünftige Seele, so kann der Mensch in allen Formen des Pflanzen- und Thierlebens nur Uebergangsformen zu der Stufe des Lebens, auf welcher er selbst steht, erblicken, und die Idee der Seelenwanderung ist so betrachtet, ihrem abstractesten Begriffe nach, nur die durch alle Formen des Lebens, als gegenseitig verwandte, in stetem Zusammenhang in einander übergehende Erscheinungen, hindurchlaufende Identität des Bewußtseyns. Verbindet sich mit dieser Ansicht von der durchgängigen Gleichartigkeit und Verwandtschaft des Naturlebens der strenge Begriff einer vergeltenden Gerechtigkeit (insbesondere der in den Acta Disp. Arch. c. 9. ziemlich deutlich ausgesprochene Grundsaz, daß jede durch irgend eine Versündigung gegen das allgemeine Naturleben in diesem entstandene Lüke durch das eigene Leben dessen, der sich auf diese Weise versündigte, wieder ergänzt werden muß), so ist dadurch der Rükgang der Seelen von den höhern vollkommnern Stufen des Lebens

---

mit gesagt zu seyn scheint, daß der Körper ein gewißes Maas für die Seele haben müße. Vgl. was Augustin De haeres. c. 58. über die *Metangismonitae* sagt, *dicentes, sic esse in patre filium, quomodo vas in vase, quasi duo corpora carnaliter opinantes ita, ut filius intret in patrem, tanquam vas minus in vas majus.* Der Ausdruk ist ebenso sinnlich, wie das obige Bild von den Schöpfeimern.

bens zu den niedern und unvollkommnern motivirt, und es ſtellt ſich in der ganzen Sphäre des Naturlebens ein ſtetes, ſich vielfach durchkreuzendes Hinaufſteigen und Hinabſteigen der Seelen dar. Im Allgemeinen aber kann jedes Syſtem, das vom Gegenſaze des Geiſtes und der Materie ausgehend das Weſen der Sünde in die Befleckung des Geiſtes durch die Materie ſezt, dieſem materialiſtiſchen Begriff nur dann getreu bleiben, wenn es die Sünde ebenſo materialiſtiſch, wie die Entſtehung derſelben gedacht wird, auch wieder getilgt werden läßt, wie einen Flecken, der durch Anwendung verſchiedener äußerer Mittel mit der Zeit allmälig wieder verſchwindet. Jede Stufe des Lebens, die die der Reinigung bedürftige Seele durchwandert, jede Form der Körperwelt, in die ſie ſich einhüllt, ſoll von der ihr anhaftenden Unreinigkeit etwas hinwegnehmen, bis endlich alle Spuren derſelben getilgt ſind, und die Seele gereinigt und geläutert, nach abgebüßter Schuld, die urſprüngliche Schönheit ihrer Geſtalt ſich wiederhergeſtellt hat.

Den Tod konnte Manes nur als eine Befreiung der Seele aus dem Kerker des Körpers, ſomit als eine Wohlthat, betrachten, aber doch ſollte der Urheber der Dämon ſeyn. In den Acta disp. Arch. c. 8. iſt von einem Archon θερισμὸς die Rede, der, von der ſeine Begierde erregenden Lichtjungfrau getäuſcht, Peſt über die ganze Erde verbreitet, um die Menſchen zu tödten. Er tödtet ſie, indem er die Wurzeln, mit welchen die Menſchen in der Erde feſtſtehen, abſchneidet. Dabei erfolgt eine Erſchütterung der Erde, bei welcher ſich auch der Omophoros bewegt. Manes ſcheint, ſo viel hieraus zu ſchließen iſt, den Archon in Beziehung auf den Tod als einen das Menſchengeſchlecht, wie ein Getreidefeld, abmähenden, von der Wurzel abſchneidenden Dämon vorgeſtellt zu haben. Daß er den Tod als ein vom Fürſten der Finſterniß herrührendes Uebel betrachtete, bezeugen auch andere Schriftſteller, die ihn deßhalb eines Wi-

derſpruchs beſchuldigen. Titus von Boſtra beweist II, 12. gegen die Manichäer, daß der natürliche Tod kein Uebel ſey, Geburt und Tod ſeyen von Gott zum Geſez der Natur gemacht worden. — Wie denn die Manichäer den Tod ein Uebel nennen können, da er doch nach der Behauptung ihres Stifters die Seele von der Materie losmache? Manes hätte, meint Epiphanius Haer. LXVI, 52., den von ihm getadelten Tod eher Leben nennen ſollen, weil ja durch ihn die Seelen aus den Körpern befreit werden. Wenn die Archonten die Seele im Körper, wie in einem Kerker, feſthalten zu müſſen glauben, ſo werde der Archon nie die Entlaſſung der von ihm feſtgehaltenen Seele aus dem Körper bewirken. Es ſcheint allerdings nicht conſequent, wenn das materielle Leben überhaupt von dämoniſchem Urſprung abgeleitet wird, auch das, was demſelben entgegenwirkt, für dämoniſch zu halten. Indeß dringt ſich doch, wenn man ſich auch auf einen höhern Standpunct geſtellt hat, immer wieder das empiriſche Bewußtſeyn des Uebels auf, und Manes konnte inſofern hier den Zoroaſtriſchen Begriff des Ahriman, der ganz beſonders als Urheber des Todes geſchildert wird, beibehalten. Es darf aber hier nicht überſehen werden, daß in Mani's Syſtem manches zwar eine unmittelbare Wirkung des Fürſten der Finſterniß iſt, aber doch gegen ſeine Abſicht zum endlichen Siege des Lichtprincips beiträgt. In derſelben leidenſchaftlichen Erregung, in welcher der Dämon Krankheit und Tod dem Menſchengeſchlecht ſendet, hüllt er ja auch die Erde in dunkle Wolken, deren befruchtender Erguß die Lichtkeime aus dem Schooße der Erde ſich entwickeln läßt.

Ueber die Manichäiſche Eſchatologie haben wir, was ſie im Ganzen betrifft, nur noch die unklare, wie es ſcheint, zum Theil verdorbene Stelle der Acta disp. Arch. c. 11. (nach Epiph. Haer. LXVI, 31.) vor uns. Ich hebe hier nur einige Säze heraus: „Zulezt wenn der Alte ſein Bild

ſichtbar macht, wirft der Omophoros die Erde hinweg, und ſo bricht nun das große Feuer hervor, und verzehrt die ganze Welt. Nach der Verbrennung der ganzen Welt erfolgt die Wiederherſtellung der zwei Naturen, die Archonten wohnen unten in ihrem Reich, der Vater oben, nachdem er das Seinige wieder erhalten hat.“ Epiphanius wiederholt dieſe Säze c. 58. in folgenden Worten: *φάσκει, ὅτι ἐλεύσεται ὁ πρεσβύτης, καὶ δείξει αὐτοῦ τὴν εἰκόνα ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, καὶ τότε ὁ Ὠμοφόρος, εἰδὼς αὐτοῦ τὸ πρόσωπον, ἀφήσι τὴν γῆν, καὶ οὕτως τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον καταδαπανᾷ τὴν γῆν. — Καὶ τότε, φησὶ, μετὰ ταῦτα ἡ ἀποκατάστασις τῶν δύο φύσεων ἐπὶ τὰυτὸ εἰς τὸ ἀρχέτυπον παρελεύσεται.* Ueber den *πρεσβύτης* läßt ſich nichts beſtimmteres ſagen. In derſelben Stelle der Acta wird ein *πρεσβύτης τρίτος* genannt, der in dem großen Schiffe ſeinen Siz hat, womit zu vergleichen iſt, was Evodius De fide c. 17. ſagt: *Beatus pater, qui naves lucidas habet diversoria, quem tertium legatum appellatis etc.*[48]). Ob der *πρεσβύτης* nach dieſer Stelle als *legatus*, oder wie der lateiniſche Text der Acta überſezt, als *senior* zu nehmen iſt, laſſe ich dahingeſtellt. Iſt der *πρεσβύτης*, wie auch Mosheim (S. 882) klar zu ſeyn ſcheint, Gott, ſo darf vielleicht an das obige *canticum amatorium* der Manichäer erinnert werden, nach welchem die den ewi-

48) Man vgl. über den *πρεσβύτης τρίτος* Thilo Acta Thom. S. 195. Thilo hält ihn für den Urmenſchen, der als der Dritte nach dem guten Gott und der Mutter des Lebens *Senior* heiße, weil von ihm alle Seelen abſtammen. Nach Evodius und den *Acta* iſt der *πρ. τρ.* Chriſtus, nur fragt ſich, wer der zweite iſt? Analog iſt vielleicht bei den Bogomilen, daß ſie ſich *τὸν πατέρα μὲν ὡς γέροντα βαθυγένειον, τὸν δὲ υἱὸν ὡς ὑπηνήτην ἄνδρα, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς λειοπρόσωπον νεανίαν* vorſtellten. Gieſeler Lehrb. der K. G. II. 2. S. 597.

gen Vater der Zeiten umgebenden Aeonen ſein Haupt mit Blumenkränzen umwinden. Haben ſie ihm alle ihre Kränze aufgeſezt, ſo iſt dann vielleicht der Zeitpunct, in welchem der Omophoros das Angeſicht des Vaters erblikt, und an der Zahl der Kränze erkennt, daß die dem Weltlauf beſtimmte Zeit abgelaufen ſey, und daß er ſich ſeiner Laſt entledigen dürfe. Die Erde, ihres Stüzpuncts beraubt, bringt nun alle Elemente in Aufruhr, und jenes Feuer, das der demiurgiſche Geiſt bei der Weltſchöpfung als den verderblichſten Theil der gemiſchten Maſſe von dem kosmiſch geordneten Ganzen ausgeſchieden, ergreift die Erde, um alles Materielle zu verbrennen, wie auch Alexander von Lycopolis c. 5. angiebt: *ἀποχωρισθείσης ἀκριβῶς τῆς θείας δυνάμεως, τὸ ἔξω πῦρ φασι συμπεσὸν, ἑαυτό τε καὶ τὸ ἄλλο σύμπαν, ὅτι ἂν λείπηται τῆς ὕλης, συγκαταφλέξειν* [49]), hat die ganze materielle Welt,

---

49) Es heißt in den Acta noch: *Τότε δὲ ταῦτα γενήσεται, ὅταν ὁ ἀνδριὰς* (der lat. Text hat *statuta dies*) *ἔλθῃ. Αἱ δὲ προβολαὶ πᾶσαι, ὁ Ἰησοῦς, ὁ ἐν τῷ μικρῷ πλοίῳ, καὶ ἡ μήτηρ τῆς ζωῆς, καὶ οἱ δώδεκα κυβερνῆται, καὶ ἡ παρθένος τοῦ φωτὸς, καὶ ὁ πρεσβύτης ὁ τρίτος, ὁ ἐν τῷ μεγάλῳ πλοίῳ, καὶ τὸ ζῶν πνεῦμα, καὶ τὸ τεῖχος τοῦ μεγάλου πυρὸς, καὶ τὸ τεῖχος τοῦ ἀνέμου, καὶ τοῦ ἀέρος, καὶ τοῦ ὕδατος, καὶ τοῦ ἔσωθεν πυρὸς, τοῦ ζῶντος, πρὸς τὸν μικρὸν φωστῆρα οἰκοῦσιν, ἄχρις ἂν τὸ πῦρ καταναλώσῃ τὸν κόσμον ὅλον, ἐν ποσοῖς ποτὲ ἔτεσιν, ὧν οὐκ ἔμαθον τὴν ποσότητα.* Es ſcheint hier die Vorſtellung ausgedrükt: Im Beginne des Weltbrands haben ſich alle mit der Erde in Verbindung ſtehenden göttlichen Emanationen und Genien völlig von der Erde zurükgezogen, und im Monde verſammelt, um von hier aus dem Schauſpiele des Weltbrands zuzuſehen. Unter ihnen ſind auch die Schuzgeiſter, die gleichſam als Scheidewand, oder Mauer, die böſen zerſtörenden Elemente von der guten Schöpfung trennen. Nur dies kann unter dem *τεῖχος τοῦ*

wie ſie entſtanden iſt, auch wieder ein Ende genommen, ſo kehrt alles wieder in den urſprünglichen Zuſtand zurük, in welchem es vor der Weltſchöpfung war. Die beiden Principien, die ſich in der geſchaffenen Welt mit einander vermiſcht haben, ſtehen nun wieder in ſtrengem Gegenſaz einander gegenüber. Wie Gott ſchon in dem ganzen Verlaufe des Kampfes dem Gegner immer mehr Land abgewann (*κάθηται θεὸς*, ſagt Titus von Boſtra **1, 31.**, *κατὰ τὸν Μάνεντα δι' αἰῶνος μεταφέρων χώματα, καὶ κατὰ βραχὺ προσχωννύων βάθη τινὰ — τὸ βάθος ἀναπληροῖ χώματι, ὅθεν ἀνέκυψεν ἡ ὕλη*), ſo hat er nun am Ende deſſelben den in das Gebiet des Lichtreichs eingefallenen Feind völlig aus demſelben zurükgedrängt, und es von allem fremdartigen Einfluſſe gereinigt. Der Fürſt der Finſterniß iſt nun wieder auf ſich, und auf ſein eigenes Reich beſchränkt. Allein als eine völlige *ἀποκατάστασις* der beiden Grundweſen kann jener endliche Zuſtand der Dinge doch nicht gedacht werden. Wie ſchon von Anfang an das Verhältniß der beiden Principien kein vollkommenes Gleichgewicht war, ſo neigt ſich, je mehr der Kampf ſeinem Ende naht, auch das Uebergewicht immer mehr auf die Seite des guten Princips. Schon dies dient zur Verherrlichung des Lichtreichs, daß ſich ſeine unerſchütterliche Feſtigkeit in ihrem vollen Licht offenbart, aber es ſoll ja auch am Ende des Kampfes nicht blos das angegriffene Gebiet

---

μ. π. u. ſ. w. verſtanden werden. S. oben S. 31. Es ligt daher die Vorſtellung zu Grunde, der Weltuntergang erfolge, wenn alles, was die Kräfte und Elemente der Natur im Gleichgewicht hält, gleichſam als Scheidewand der Gegenſäze aufgeſtellt iſt, hinweggenommen wird, oder er wird, wie in mehreren alten Sagen, namentlich auch der zoroaſtriſchen (beſonders der nordiſchen in der Edda), als ein allgemeiner Aufruhr der Elemente der Natur dargeſtellt.

wieder erobert, ſondern auch auf dem fremden Gebiete eine neue Ordnung der Dinge gegründet werden. Auguſtin wenigſtens ſchildert Contra Faust. X, 3. den Gott der Manichäer nicht blos als einen das Seinige wiedererlangenden Sieger, ſondern auch als einen in Fremdes eingreifenden Eroberer: *Non concupiscere aliena, certe a suo Deo non posset discere* (*Faustus*). *Ille quippe, si non concupit aliena, quare super terram tenebrarum, ubi nunquam fuerunt, nova secula construit? — Quare inimico victo super alienam terram crescere voluit regnum suum, cum prius contentus suis finibus plena felicitate vixisset* [50])? Aber auch das böſe Princip ſieht ſich am Ende des Kampfes nicht mehr in demſelben Zuſtande, in wel-

50) Auch Titus von Boſtra ſieht I, 30. in dem Ende des Kampfs einen Sieg des guten Princips, nimmt aber davon Veranlaſſung, die ſchon früher erwähnte Einwendung zu wiederholen. „Zuletzt wird Gott die Oberhand über die Materie gewinnen, und ſie zu einer ſich ſelbſt verbrennenden Erdmaſſe machen. Warum hat er dies nicht gleich anfangs gethan? Wollte oder konnte er es nicht? Wollte er nicht, wird er nun nachher wollen, aus Reue oder beſſerer Erkenntniß? Hätte nicht das gute Princip das böſe gleich anfangs völlig vernichten ſollen, wenn es konnte? Wenn es aber nicht konnte, ſo erhebt ſich gegen den Schöpfer die Gefahr der Unmacht. Wie wird er es nachher können? Erhält er eine Kraft, die er nicht hatte? Sind beide einander entgegengeſezten Weſen anfangslos, ſo iſt keines von beiden einer Vermehrung oder Verminderung fähig.“ — Was Alexander von Lyc. c. 18. von einer völligen Auflöſung der Materie und c. 5. von einem ſich ſelbſt aufzehrenden Weltfeuer ſagt, iſt ein Mißverſtändniß, oder wenigſtens eine einſeitige Anſicht, die jedoch bei Alex. immer wiederkehrt. Vgl. c. 4.: *ἀπόλλυσθαι τὴν ὕλην, ἐστὶ θεοῦ δόγμα.* Als den Tod der Hyle ſieht nemlich Alexander die Trennung der Seele von ihr an c. 3.

chem es im Anfang war. In demſelben Verhältniß, in welchem der Kampf die Herrlichkeit des Lichtreichs ins Licht ſezt, und in der ganzen Fülle ſeiner Realität und Vollkommenheit erſcheinen läßt, muß ſich der Fürſt des Reichs der Finſterniß der der Natur des Böſen eigenen Negativität bewußt werden. Wenn Manes in der **Epist. fund.** bei Aug. **De nat. boni c. 44.** den Fürſten der Finſterniß bei der Schöpfung des Menſchen ſagen läßt: *Illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati*, ſo muß, da es ihm nicht gelingt, ſich im ſteten Beſiz des ergriffenen Lichts zu behaupten, an die Stelle des Gefühls der Macht und der Herrſchaft das gerade entgegengeſezte, das Gefühl der Schwäche und Unmacht, treten. Konnte der Beſiz des zuvor nicht gekannten Lichts nur dazu dienen, den Gegenſaz des Guten und Böſen zum Bewußtſeyn zu bringen, ſo muß nun der Verluſt eines Guts, durch das er, wie ja das Böſe nur am Guten ſeyn kann, der Negativität ſeiner Natur einen poſitiven Haltpunct zu geben hofften, ihn der ganzen Nichtigkeit ſeines Weſens dahingeben. Das Böſe erſcheint, je mehr es mit der poſitiven Natur des Guten verglichen wird, um ſo mehr als das, was es iſt, als das Negative. Auf der andern Seite aber iſt jene ἀποκατάστασις auch deswegen keine vollkommene, weil es ſelbſt dem guten Gott nicht vollkommen gelingt, alle geraubten Lichtkräfte aus der Materie wieder an ſich zu ziehen, und mit dem Lichtreich zu vereinigen. Es bleibt immer noch etwas zurük, worüber das Reich der Finſterniß ſeine Macht behauptet. Es ſind dies jene Seelen, die ſelbſt die lange Wanderung nicht von den Schlaken der Materie reinigen konnte, die daher, wenn alles Uebrige gereinigt und geläutert zum Lichtreich zurükkehrt, nur dem Reiche der Finſterniß anheimfallen können, jene Seelen, welche, wie Manes ſelbſt ſagt in der **Epist.**

fundam. bey Evodius De fide c. 5., *mundi amore errare se a priore lucida sua natura passae sunt, atque inimicae lumini sancto extiterunt, aperteque in perniciem sanctorum elementorum se armarunt, et igneo spiritui obsecutae sunt. Infesta etiam persecutione sua sanctam ecclesiam, atque electos in eadem constitutos, coelestium praeceptorum observatores, afflixerunt: a beatitudine et gloria terrae sanctae arcentur. Et quia a malo se superari passae sunt, in eadem mali stirpe perseverabunt, pacifica illa terra et regionibus immortalibus, sibimet interdictis. Quod ideo illis eveniet, quia ita iniquis operibus se obstrinxerunt, ut a vita et libertate sanctae lucis alienarentur. Non igitur poterunt recipi in regna illa pacifica, sed configentur in praedicto horribili globo, cui etiam necesse est custodiam adhiberi. Unde adhaerebunt his rebus animae eaedem, quas dilexerunt, relictae in eodem tenebrarum globo, suis meritis id sibi conquirentes. Neque enim futura haec cognoscere studuerunt, atque ab hisdem, cum tempus dabatur, se segregarunt.* Da das Böſe in der Natur des Menſchen, der materielle Leib, ein ſubſtantielles Böſe iſt, ſo kann es nie geheilt, ſondern nur ausgeſchieden werden, aber es gibt auch Seelen, die durch die ihnen daher anhaftende Unreinigkeit ſo befleckt ſind, daß ſie keine Gemeinſchaft mit dem Lichtreich haben können. *Nec in nobis sanatum hoc vitium* (der Kampf des Geiſtes und Fleiſches), *sicut nos dicimus, nunquam futurum (dicunt Manichaei), sed a nobis sejunctam atque seclusam substantiam istam mali, finito isto seculo, post conflagrationem mundi, in globo quodam, tanquam in carcere sempiterno, esse victuram. Cui globo, affirmant, accessurum semper et adhaesurum quasi coopertorium atque tectorium ex animabus, natura quidem bonis, sed tamen quae non potuerant a naturae malae contagione purgari.* **De haer.**

c. 46. Das iſt jene *βῶλος*, die nach den **Acta disp. Arch. c. 11.** Epiph. Haer. **LXVI, 31.** *μετὰ τοῦ νέου αἰῶνος* zum Vorſchein kommt, *ὅπως πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν ἁμαρτώλων δεθῶσιν εἰς αἰῶνα.* Auch Titus von Boſtra gebraucht **I, 31.** von dieſer nach der Verbrennung der Welt zurükbleibenden, zum Aufenthaltsort der böſen Seelen beſtimmten Erdmaſſe denſelben Ausdruk: *Αὐτὸς* (*Μάνης*) *ὁμολογεῖ ἐν τῇ βώλῳ ταύτας* (*τὰς ἁμαρτησάσας ψυχάς*) *ἐμπαγήσεσθαι ἅμα τῇ κακίᾳ.* Es iſt dies ein Punct, welchen nicht leicht ein Gegner des Manichäiſchen Syſtems unberührt läßt. Schien es mit richtigen Begriffen von der Gottheit zu ſtreiten, daß die reine Natur Gottes durch die Vermiſchung mit der Materie befleckt, das höchſte Weſen einem leidenden Zuſtande unterworfen wird, ſo mußte noch mehr die Behauptung die Vernunft empören, daß ein Theil des göttlichen Weſens ewiger Unſeligkeit preisgegeben werde. *Εἰ μὲν οὖν τίσουσιν*, ſagt Titus von Boſtra in der ſo eben genannten Stelle, *αἱ ἁμαρτήσασαι ψυχαὶ καὶ μυρίοις ἐνεχθεῖσαι κακοῖς ἐν τῷ βίῳ δίκην, ὧν ἐπλημμέλησαν, εὑρεθήσεται ὁ θεὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν τιμωρούμενος· οὗ τί ἂν γένοιτο ἀταπώτερον;* Beſonders kommt Auguſtin auf dieſe mit den Grundideen des Syſtems ſo genau zuſammenhängende Einwendung immer wieder zurük, wie z. B. **Contra Secund. Manich. c. 20.:** *Cur pugnavit (Deus)? Cur substantiam suam corrumpendam atque violandam et ad peccata omnia cogendam hostibus tradidit? Contra istam complexionem nunquam exire potuistis. Magnum aliquid vobis et tutum invenisse videmini, ut respondeatis: Magna est iniquitas, appetere aliena, cui Deus iniquitati praebuisset assensum, si eam gentem, quae hoc ausa fuerat, expugnare noluisset. Haberet ista responsio qualemcunque justitiae colorem, si saltem in ipso bello natura vestri Dei se integram impol-*

lutamque servasset, et permixta hostilibus membris nihil iniquitatis coacta vel seducta fecisset. Cum vero tantis facinoribus et flagitiis eam captivam consentire dicatis, cum denique ab illa impietate tam immani, qua etiam lumini sancto, cujus portio est, extitit inimica, nec totam perhibeatis posse purgari, unde illi merito retribuere creditis horrendi illius globi aeterna supplicia? Quanto satius erat inimicum hostem in sua iniquitate relinquere inania molientem, quam tradere partem Dei, cujus vires hauriret, cujus decorem corruptum suae iniquitati sociaret, quis non videat? Quis tanta obstinatione caecetur, ut non sentiat, non attendat, quanto minore iniquitate gens tenebrarum frustra naturam invadere conaretur alienam, quam Deus invadendam et ad iniquitatem cogendam, et ad poenam ex aliqua etiam parte damnandam traderet suam. — Natura Dei captiva ducta est, iniqua facta est, non potest tota purgari, cogitur in fine damnari. Quod malum sibi futurum si sciebat ex aeternitate, illi nulla divinitas de se debebatur. Hier, wenn irgendwo, ſchien das von Auguſtin wiederholt vorgebrachte Argument, daß in Beziehung auf Gott entweder nur als Unmacht, oder als Grauſamkeit angeſehn werden könne, daß er die Seele in die Gewalt der Dämonen, oder den verderblichen Einfluß der Materie dahingab (man vgl. z. B. **Disp. I. II. contra Fortunat.**) an ſeiner Stelle zu ſeyn. Da aber auch Manes lehrte, daß die Seelen mit Freiheit ſündigen, daß ihre eigene Luſt und Neigung ſie zur Materie hinziehe, und bei ihr feſthalte, warum hätte er nicht dieſelben Gründe, die die Kirchenlehrer beſtimmten, die Ewigkeit der künftigen Strafen zu behaupten, auch für ſein Syſtem geltend machen können [51])? Und wenn es mit der Idee Gottes zu

51) Iſt es billig, wenn Auguſtin Contra Faust. XIII, 6. die Einwendung macht: *Quid fecit anima misera, ut in globo*

ſtreiten ſcheint, daß Gott einen Theil ſeines eigenen Weſens ewiger Verdammniß preisgibt, warum ſoll dieſe Einwendung nicht mit derſelben Stärke erhoben werden können, wenn die dieſem Schikſal anheimfallende Seele zwar nicht gerade als ein Ausfluß aus der göttlichen Lichtſubſtanz, aber doch als ein das Bild ſeines Schöpfers in ſich tragendes Weſen betrachtet wird? Ohne Zweifel wollten die Manichäer eben aus dieſem Grunde, um das künftige Schikſal der Seele nicht auf einen göttlichen Act, ſondern auf die freie Selbſtbeſtimmung der Seele zurükzuführen, von einer Verdammung zur Unſeligkeit nicht reden. Auguſtin hatte in der **Disp. II.** mit dem Manichäer Felix **c. 13.** geſagt: *Absit a fidelibus credere, Deum substantiam suam ipsis daemonibus mersam postea in aeternum damnare.*

---

tenebrarum perpetuo vinculo puniatur, quae non suo vitio, sed alieno maculata, Deo suo deficiente, mundari non potuit, quo mittente polluta est, oder XXI. fin. die Behauptung Mani's in der Ep. fund., daß die Seelen ſelbſt *errare se a priore lucida sua natura passae sunt*, damit wiederlegen will, daß er ſagt, Gott ſelbſt habe ſie ja *in illum errorem, quo ita tenebrarentur, ut inimica luci lux fieret*, geſandt, *si invitus, injustus, ut cogeret, si volentes, ingratus, ut damnaret?* Es gehört hieher beſonders auch die ausführliche Erörterung dieſer Frage bei Aug. a. a. O. XXII, 22. wo Auguſtin ſelbſt geſteht: *si istis membris Dei vestri, velut animae humanae ac rationali, esset peccandi et non peccandi liberum voluntatis arbitrium, recte fortasse pro gravibus criminibus illo globi supplicio plecterentur.* Auguſtin ſezt freilich voraus, daß die Manichäer eine ſolche Freiheit nicht annehmen können, mit welchem Rechte, erhellt aus der obigen Unterſuchung. Wie übrigens die Manichäer den ihnen in Anſehung der Ewigkeit der Strafen gemachten Vorwurf auf die katholiſchen Kirchenlehrer ſelbſt zurükwälzten, ſehen wir aus der **Disp. II. contra Fort.**

Darauf erwiedert der Manichäer c. 16.: *Hoc quod dixit sanctitas tua, quia pars, quae se non mundavit a coinquinatione gentis tenebrarum: et sic dicit Manichaeus, quia non sunt missi in regnum Dei, hoc enim asseris tu, quia damnati sunt. Sed Manichaeus non hoc dicit, quia damnati sunt, sed ad custodiam positi sunt illius gentis tenebrarum.* (Man vgl. die zuvor aus der Epist. fund. angeführte Stelle.) Sie werden von den Dämonen bewacht, weil sie sich selbst ihnen übergeben haben. Schon dadurch beantwortet sich die Frage, die hier noch gemacht werden kann: Warum Manes, wenn es doch im göttlichen Weltplan liegt, alles, was sich mit der Materie vermischt hat, aus derselben zurükzuziehen, dennoch annahm, es gebe Seelen, die auch nach der ἀποκατάστασις noch im Reiche der Finsterniß zurükbleiben? Sollte nicht sein Dualismus eine absolute ἀποκατάστασις erwarten lassen? Epiphanius macht Haer. LXVI, 58. in dieser Beziehung einige Bemerkungen, die hier noch ihre Stelle finden mögen. Aus der Voraussezung einer ἀποκατάστασις (ἵνα τὰ ἀρχέτυπα μείνῃ πάλιν ἐν ταυτότητι τῶν δύο φύσεων ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ) folge, daß sich das böse Princip aufs neue zum Kampf gegen das gute erheben, und einen Theil der Lichtsubstanz rauben müße, um eine neue Welt entstehen zu lassen. Geschehe dies nicht, so müßte nur das böse Princip seine Natur verändern, und nicht mehr böse seyn: verändere es aber einst seine Natur, so könne es sie ebenso gut in jedem andern Zeitpunct verändern. Wäre es aber Gott, der die Umänderung des bösen Princips in das Gute bewirkt, so wäre es nur die Schuld Gottes, daß dieselbe nicht schon früher erfolgt ist. Bleibe das böse Princip, wie es ist, ohne seine Natur zu verändern, so müße sich der Kampf des Guten und Bösen immer wieder erneuern, ohne jemals ein Ende zu nehmen. (Vgl. Tit. Bostr. I, 30.) Alle diese Fragen schnitt Manes am einfachsten dadurch ab, daß er keine absolute ἀποκα-

τάσταστς annahm, ſondern in Anſehung der Seelen, die dem böſen Princip am meiſten das Uebergewicht in ſich gegeben haben, ohne gerade eine abſolute Fortdauer des Zuſtandes ihrer Unſeligkeit zu behaupten, es wenigſtens unbeſtimmt ließ, ob und wann derſelbe aufhören werde. Es findet daher hier ganz ſeine Anwendung, was der Manichäer Secundinus in ſeinem Schreiben an Auguſtin über dieſe und ähnliche Fragen bemerkt: *Illud tamen notum facio tuae sagacissimae bonitati, quia sunt quaedam res, quae sic exponi non possunt, ut intelligantur: excedit enim divina ratio mortalium pectora, ut puta hoc ipsum, quomodo sint duae naturae, aut quare pugnaverit (Deus), qui nihil poterat pati, nec non etiam de novo seculo, quod idem (Manichaeus) memorat, quia praeteritis maximae illius terrae motibus hoc aedificetur.*

Fünfter Abschnitt.

Das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum: die ursprünglichen Elemente, aus welchen er hervorgegangen ist.

Die bisherige Darstellung sollte die einzelnen Ideen und Lehren, die den wesentlichen Inhalt des Manichäischen Systems ausmachen, und den innern Zusammenhang, der sie zu einem wohlgeordneten, in sich geschloßenen Ganzen verbindet, so viel möglich ins Licht sezen. Wenden wir uns nun von der Untersuchung des Einzelnen zu der Betrachtung des Allgemeineren, so müssen wir, um den eigenthümlichen Character des Systems aufzufassen, und die Stelle, die es in der Geschichte der alten Religionen einnimmt, richtig zu bezeichnen, das Verhältniß in Erwägung ziehen, in welchem es zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum steht. Mit jeder dieser drei Religionen kam der Manichäismus in eine nähere Berührung, die Untersuchung dieses Verhältnisses wird uns daher immer wieder einen neuen Gesichtspunct zeigen, von welchem aus er zu betrachten ist, um einen tiefern Blik in seine innere und äußere Gestaltung zu werfen, und besonders die Frage, aus welchen Elementen er hervorgegangen ist, zur nähern Entscheidung zu bringen.

I. Das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum.

Die Frage, in welchem Verhältniß der Manichäismus zum Heidenthum stehe, wird bei Augustin **Contra Faust.**

L. XX. zum beſondern Gegenſtaud der Unterredung zwiſchen Auguſtin und ſeinem Gegner Fauſtus gemacht. Wir gehen daher mit Recht von den Anſichten aus, die hier von beiden Seiten aufgeſtellt werden. Da Auguſtin von der Manichäiſchen Verehrung der Sonne Veranlaſſung genommen hatte, die Manichäer Heiden zu nenuen, ſo hält es Fauſtus für zwekmäßig, zu unterſuchen, wer von beiden, die Manichäer, oder die Chriſten, dieſen Namen mit gröſſerm Rechte verdiene, und zu zeigen, daß die Manichäiſche Religion mit dem Heidenthum nichts gemein habe. Dieſe Behauptung beweiſt Fauſtus durch folgende Hauptſäze c. 3. u. 4.: *Pagani bona et mala, tetra et splendida, perpetua et caduca, mutabilia et certa, corporalia et divina, unum habere principium dogmatizant. His ego valde contraria sentio, qui bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis vero Hylen: sic enim mali principium ac naturam theologus noster appellat. Nam Pagani aris, delubris, victimis, atque incenso Deum colendum putant. Ego ab his quoque multum diversus incedo, qui ipsum me, si modo sim dignus, rationabile Dei templum puto vivum vivae majestatis, simulacrum Christum filium ejus accipio, aram mentem bonis artibus et disciplinis imbutam, honores quoque divinos ac sacrificia in solis orationibus et ipsis puris ac simplicibus pono. Quomodo ergo schisma sum Paganorum?* Dagegen kehrt der Manichäer die Beſchuldigung des Heidenthums gegen die Chriſten. Die Chriſten haben bei ihrer Trennung von den Heiden vor allem die Meinung von der Monarchie mit ſich herübergenommen, indem ſie glauben, daß alles von Gott ſein Daſeyn habe, an die Stelle der Opfer haben ſie ihre Agapen geſezt, an die Stelle der Idole die Märtyrer, die ſie auf ähnliche Weiſe verehren: die Schatten der Geſtorbenen ſühnen ſie mit Wein und Speiſen, die feſtlichen Tage der Hei-

den feiern sie mit diesen, wie die Calenden und Solstitien. Im Leben haben sie ohnedies nichts geändert: sie seyen ein Schisma des Heidenthums, von der Muttergesellschaft nur äußerlich getrennt. Auch ihre Vorfahren, die Juden, haben sich bei ihrer Absonderung von den Heiden nur von den Gözenbildern entfernt, Tempel aber und Opfer und Altäre und Priesterämter und den ganzen Gottesdienst haben sie auf dieselbe Weise beibehalten, ja noch ceremonienreicher ausgeübt, als die Heiden. In Hinsicht der Lehre von der Monarchie denken sie ganz, wie die Heiden, woraus erhelle, daß sie und die Juden ein Schisma des Heidenthums seyen, nur wegen der äußern Trennung halten sie sich für Secten. Im Allgemeinen gebe es nur zwei Secten, die heidnische, und die von dieser ganz verschiedene Manichäische, beide bilden einen gleichen Gegensaz, wie Wahrheit und Lüge, wie Tag und Nacht, wie Armuth und Reichthum, wie Krankheit und Gesundheit. Augustin will in seiner Antwort zwar gerne zugeben, daß die Manichäer nicht Heiden und ein heidnisches Schisma zu nennen seyen, aber nur um sie noch unter die Heiden herabzusezen. Die Heiden verehren doch wenigstens etwas Reelles, sie fehlen nur darin, daß sie etwas verehren, was nicht verehrt werden darf. Himmel und Erde, Meer und Luft, Sonne, Mond und Sterne seyen sichtbare Gegenstände: wenn die Heiden sie als Götter verehren, oder als Theile Eines großen Gottes, wie ja einige die ganze Welt für einen großen Gott halten, so verehren sie doch, was wirklich ist, und man kann ihnen daher, wenn man mit ihnen zu thun hat, nicht sagen, daß das, was sie verehren, nicht ist, sondern nur, daß es nicht zu verehren ist. Da aber die Manichäer verehren, was gar nicht ist, sondern nur in der eitlen Einbildung ihrer täuschenden Fabeln besteht, so würden sie der wahren Religion und Frömmigkeit weit näher stehen, wenn sie wenigstens Heiden wären, oder in die

Klasse

Klaſſe derer gehörten, die Körper verehren. Auch von denjenigen Gegenſtänden der Natur, fährt Auguſtin c. 6. fort, die die Manichäer verehren, wie Sonne und Mond, machen ſie ſich wenigſtens eine der Wirklichkeit ganz widerſtreitende Vorſtellung. Wenn ſie aber bei ſo bekannten und hervorragenden Lichtkörpern ſo ſehr irren, daß ſie in ihnen nicht, was ſie wirklich ſind, ſondern, was ſie ſich thörichter Weiſe einbilden, verehren, was von ihren übrigen Fabeln geſagt werden ſoll? Wer denn der *Splenditenens* ſey, der die Welt in der Höhe halte, und der Atlas, der ſie mit jenem trage? Dies und ſo viel anderes, das ſie verehren, ſey nichts wirklich exiſtirendes. Daher der Hauptſaz, auf welchen Auguſtin wieder zurük kommt: *hinc vos Paganis dicimus deteriores, eo tantum similes, quod multos deos colitis, eo vero in pejore parte dissimiles, quod illi pro diis ea colunt, quae sunt, sed dii non sunt, vos autem colitis ea, quae nec dii, nec aliquid sunt, quoniam prorsus nulla sunt.* Zwar haben auch die Heiden fabelhafte Erdichtungen in Menge, aber ſie wiſſen doch, daß es Fabeln ſeyen, und ſagen entweder, ſie ſeyen von Dichtern der Unterhaltung wegen gedichtet, oder ſie haben eine auf die Natur, und das Leben der Menſchen ſich beziehende Bedeutung, wie z. B. der lahme Vulcan, die blinde Glüksgöttin, die drei Parcen, die am Roken mit der Spindel und den Fingern den Lebensfaden ſpinnen, und die drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft andeuten u. ſ. w. Was aber die Manichäer von ihrem Urmenſchen, ihrem *Spiritus potens*, ihrem *Splenditenens* und *Atlas* ſagen, ſey, wie ſo viel anderes, eine leere, keiner vernünftigen Darſtellung fähige Einbildung. Behaupten die Manichäer, es gebe nur zwei Secten, die heidniſche und die Manichäiſche, weil die Heiden von dem Einen Princip ableiten, was die Manichäer dem Princip der Finſterniß zuſchreiben, ſo ſeyen allerdings in Anſehung dieſer Differenz die Heiden auf der

Seite der Christen, suche man aber den Eintheilungsgrund darin, ob man Einen Gott verehre, oder mehrere, so scheide diese Differenz die Heiden von den Christen, und es seyen auch wieder nur zwei Secten, wenn man die Manichäer zu den Heiden, die Juden zu den Christen rechne. Auch darin treffen die Manichäer mit den Heiden zusammen, daß sie, wie diese, eine anfangslose, von Gott unabhängige Hyle annehmen, nur entfernen sie sich darin wieder viel weiter von der Wahrheit, daß sie, ohne zu wissen, daß die Hyle ihrem eigentlichen Begriff nach nur die formlose, jeder Form fähige Materie ist, sie das Volk der Finsterniß nennen, und in ihr nicht blos fünf verschiedene Gattungen von Körperformen, sondern auch einen sie bildenden Geist annehmen.

Beurtheilen wir nun, was hier von beiden Seiten über das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum gesagt ist, von einem allgemeineren Standpunct aus, so darf wohl mit Recht die Behauptung vorangestellt werden, daß dieses Verhältniß im Ganzen dasselbe sey, in welchem schon die Zoroastrische Religion zu den übrigen Religionen der alten heidnischen Welt stund. Die von Faustus hervorgehobenen einzelnen Puncte, die Dualität der Principien, und die Reinheit des Cultus, mit Verbannung aller sonst im Heidenthum hergebrachten Formen und Institute, der Tempel, Altäre und Idole, der Opfer und Priesterämter, legen uns die Erinnerung an alles dasjenige, was die Zoroastrische Religion von den übrigen heidnischen Religionen auf eigenthümliche Weise unterschied, sehr nahe. Wie aber diese Religion bei allen Vorzügen, die sie über das gewöhnliche Heidenthum hoben, doch ihrem ganzen Character nach aus der Sphäre des Heidenthums nicht heraustrat, so werden wir auch über den Manichäismus in seinem Verhältniß zum Heidenthum kein anderes Urtheil fällen können. Es

kommen dabei, was das Einzelne betrifft, hauptſächlich folgende Puncte in Betracht:

1. Der Manichäiſche Dualismus hat, ungeachtet ſeiner Annäherung an den Monotheismus, einen polytheiſtiſchen Character. Iſt es dem Polytheismus eigen, die einzelnen Erſcheinungen nur auf ihre einzelnen Urſachen zurükzuführen, ohne ſie in einer alles umfaſſenden Einheit zu verknüpfen, Kräfte für ſich wirken zu laſſen, die nur in ihrer Abhängigkeit von einer höhern Cauſalität betrachtet werden ſollten, ſo ſpricht ſich auch in dem Dualismus daſſelbe Unvermögen aus, auf eine abſolute Einheit zurükzugehen, nur thut ſich im Dualismus das Streben nach Einheit immer zugleich dadurch wieder kund, daß es Ein höchſter Gegenſaz iſt, unter welchem alles begriffen iſt. Was im Polytheismus noch eine mehr oder minder regelloſe Mannigfaltigkeit wirkender Kräfte iſt, iſt im Dualismus der Gegenſaz der beiden Grundkräfte, des Guten und Böſen, und wenn nun der Monotheismus die lezte Aufgabe, die er zu löſen hat, eben darin finden zu müſſen glaubt, daß er auch das dem Begriffe des höchſten Gottes ſchlechthin widerſtreitende Böſe unter einen Geſichtspunct ſtellt, von welchem aus ſeine Vereinbarkeit mit der Einheit des Princips ſich zeigt, ſo meint der Dualismus wenigſtens im Begriff des Böſen die Grenze zu finden, die die nach Einheit ſtrebende Vernunft, oder der im Dualismus noch immer in der Sphäre des Verſtandes ſich bewegende Geiſt, nicht überſchreiten kann. Daher hat es die ganze Polemik gegen den Dualismus mit der Rechtfertigung der Anſicht zu thun, daß das Böſe ſich erklären laſſe, ohne eine Subſtanz des Böſen vorauszuſezen, daß das Böſe nichts für ſich ſeyendes ſey, ſondern immer nur an ſeinem Gegenſaz, am Guten und Vollkommenen, ſich zeige, daß die Welt ein organiſches Ganze bilde, in welchem al-

les Einzelne in der Idee der göttlichen Weisheit begründet ſey, daß auf das phyſiſche Böſe der eigentliche Begriff des Böſen nicht angewendet werden dürfe, das ethiſche Böſe aber ſeinen Grund in der Freiheit des Menſchen habe, ohne welche auch der Werth des ſittlich Guten, der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter, hinwegfallen müßte. Dies ſind die Säze, die ueben Auguſtin vorzüglich Titus von Boſtra in ſeinem ganzen zweiten Buch gegen die Manichäer ſehr befriedigend erörtert. So ſehr ſich aber der Dualismus auf der einen Seite über den gewöhnlichen Polytheismus zu erheben ſcheint, ſo ſteht er ihm auf der andern Seite im Ganzen weit näher, als dem Monotheismus. Auch ſchon der Polytheismus ſchließt immer einen gewißen Dualismus in ſich; in der Natur, deren Kräfte und Erſcheinungen er zu perſönlichen Weſen geſtaltet, ſtellt ſich ein Gegenſaz anziehender und abſtoßender, zuſammenwirkender und entgegenwirkender Kräfte dar, und wenn wir die Götterwelt, in die er uns einführt, näher betrachten, ſo ſehen wir ja auch hier die Weltordnung, in deren Sphäre ſich das Leben der Götter bewegt, in Streit und Krieg ſich entwickeln, der Streit iſt der Vater der Dinge, der alles ins Daſeyn bringt, Götter ſtehen Göttern entgegen, die einen müſſen beſiegt werden, die andern den Sieg gewinnen, damit der göttliche Rathſchluß zur Vollendung komme, es ſind die gewaltigen Kämpfe der Titanen und Giganten, die zuvor beendigt ſeyn müſſen, ehe der waltende Zeus das Scepter der Allmacht über den beſchwichtigten Aufruhr der Elemente ſchwingen kann. Nicht ſelten werden auch ſchon im gewöhnlichen Polytheismus einzelne Weſen zu Repräſentanten alles deſſen gemacht, was in regelmäßig wiederkehrenden Erſcheinungen der Natur, und im Leben des Menſchen ſelbſt den conſtanten Character eines feindlich wirkenden Princips an ſich trägt: es iſt der Götterfeind Typhon, der in den ſeligen Chor der Götter

Haß und Zwietracht miſcht, dem guten Oſiris das Leben raubt, und überall, wo entweder der geordnete Gang des Naturlebens eine Hemmung und Störung zu erleiden ſcheint, oder in der Natur des Menſchen titaniſche, das rechte Maas überſchreitende Triebe hervorbrechen, ſeinen feindlichen Einfluß äußert. Das dem Gegenſaz des Ormuzd und Ahriman ſo nahe verwandte feindliche Götterpaar der ägyptiſchen Religion, der gute Oſiris und der böſe Typhon, kann uns zum Beiſpiel davon dienen, wie leicht der Polytheismus in eine dualiſtiſche Form übergeht. Ja, nehmen wir ſelbſt die ſo polytheiſtiſch geſtaltete griechiſche Religion, auf welcher andern Grundlage beruht das ganze, ſo vielfach gegliederte Götterſyſtem, als auf dem Gegenſaz des Chaos und des Eros, von welchen beiden Principien das Chaos die noch formloſe Materie iſt, die alles erſt ins Daſeyn bringt, aber zugleich auch die böſen, verderblichen Kräfte in ſich ſchließt, während der Eros, als das geiſtige das Chaos bewegende Princip, den Keim enthält, aus welchem durch eine Reihe von Entwiklungen die intelligente Gottheit hervorgeht? Es iſt demnach auch hier der Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie, der ſich nur von einer andern Seite darſtellt, als im Manichäiſchen Syſtem, und wir können daher dem Manichäer, wie aus allem dieſem erhellt, nicht Recht geben, wenn er ſeinen Dualismus geltend macht, um ſeine Religionsform als eine vom Polytheismus weſentlich verſchiedene zu bezeichnen. Was für den Manichäismus characteriſtiſch bleibt, iſt nur die Schärfe des Gegenſazes, welchen er, hierin ganz an die Zoroaſtriſche Religion ſich anſchließend, an die Spize ſtellt, der ſtrenge Gegenſaz des Guten und Böſen, der im Manichäismus noch überdies mit dem Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie beinahe völlig zuſammenfällt. Dieſelbe Anſicht ergibt ſich uns, wenn wir noch einen Blik auf das Verhältniß des Manichäismus zum Gnoſticismus werfen,

wozu wir hier vollkommen berechtigt ſind, da auch der Gnoſticismus eine ächt polytheiſtiſche Seite hat, die vor allem ins Auge gefaßt werden muß, wenn ſeine ganze Erſcheinung und Stellung in der alten Religionsgeſchichte aus dem richtigen Geſichtspuncte gewürdigt werden ſoll. Die in mehrfacher Beziehung für die genauere Kenntniß des Gnoſticismus ſo merkwürdigen Clementiniſchen Homilien zeichnen ſich auch durch die eigene Anſicht aus, daß ſie den gewöhnlichen Gnoſticismus, zu deſſen Repräſentanten hier der Magier Simon gemacht iſt, als eine den wahren Monotheismus aufhebende polytheiſtiſche Lehre darſtellen. Wie Petrus die Lehre von der Monarchie Gottes als die Eine Grundwahrheit vorträgt, von welcher das ganze Heil des Menſchen abhängt, ſo iſt der Magier Simon der Verfechter des Polytheismus, der die Quelle alles Irrthums und aller ſittlichen Verkehrtheit iſt. Nicht nur wird ihm geradezu die Behauptung in Mund gelegt, daß es mehrere Götter gebe (*δεῖν θεοὺς νομίζειν* Homil. III, 38.), ſondern es iſt vorzüglich eben die die gnoſtiſchen Syſteme characteriſirende Lehre vom Demiurg, an welcher die genaue Uebereinſtimmung des vom Magier Simon repräſentirten Gnoſticismus mit dem heidniſchen Polytheismus in dieſer Darſtellung ſich zu erkennen gibt. Indem der Demiurg als ein unvollkommenes, beſchränktes, veränderliches, menſchlichen Leidenſchaften und Begierden unterworfenes Weſen beſchrieben wird, das nur endliche und unvollkommene Geſchöpfe hervorbringt, nur der Gerechtigkeit eines Geſezgebers, nicht aber der Güte des höchſten Gottes fähig iſt, wird er in allen dieſen Beziehungen von dem höchſten Gott unterſchieden, und dem Polytheismus auf doppelte Weiſe Raum gegeben, ſowohl ſchon dadurch, daß neben dem höchſten Gott ein Untergott als Weltſchöpfer aufgeſtellt wird, als auch durch das ganze Gepräge der ihm beigelegten Eigenſchaften, die ihn auf die Stufe

der nur für den Polytheismus ſich eignenden Götterweſen herabſezen. Eigen iſt den auch das Judenthum in den Kreis ihres Synkretismus hereinziehenden Gnoſtikern die Identificirung des Weltſchöpfers mit dem Judengott, in der That aber iſt, wenn wir davon abſehen, der Demiurg der wahre Repräſentant des in den Gnoſticismus herüberreichenden heidniſchen Polytheismus, wofür wir ihn mit um ſo größerem Rechte nehmen dürfen, da er ja ſelbſt nur als einzelnes Glied in einer Reihe gleichartiger Weſen erſcheint, die theils über ihm, als Aeonen, zu dem höchſten Gotte hinaufſteigen, theils unter ihm ſtehen, als Dämonen, als Beherrſcher und Götter der verſchiedenen heidniſchen Völker. Was das Leztere betrift, ſo legen die Clementinen dem Magier Simon die gnoſtiſche Vorſtellung bei: nach der Zahl der Iſraeliten, die nach Aegypten zogen, habe der höchſte Gott ſiebenzig Völker durch ebenſoviele Sprachen begrenzt, ſeinem Sohn, der der Herr heißt, und Himmel und Erde geſchaffen hat, die Hebräer als Antheil gegeben und ihn zum Gott der Götter geſezt, die die übrigen Völker zu ihrem Antheil erhielten, und ihnen ebenſo Geſeze gaben, wie der Sohn, als der höchſte Herrſcher, den Hebräern das Geſez gab. **Hom. XVIII, 4.** Nach einer andern Darſtellung der gnoſtiſchen Lehre des Magiers, die **Hom. III, 2.** gegeben wird, hat der von dem Weltſchöpfer verſchiedene höchſte, unbekannte, im Unnennbaren wohnende Gott der Götter, zwei Götter geſandt, von welchen der eine die Welt geſchaffen, der andere das Geſez gegeben hat. In dieſer Lehre ſieht nun aber der den Magier beſtreitende Petrus nichts anders, als einen Verſuch des die Menſchen ſtets vom Monotheismus abziehenden Feindes, die Völker, die gerade im Begriffe waren, von ihren irdiſchen Gözenbildern die Ueberzeugung zu gewinnen, daß ſie keine Götter ſind, in einen neuen, noch ſchlimmern Polytheismus zu verſtricken (ὅπως, ἐὰν παύσωνται τῆς κατωπολυθεομανίας, ἑτέρως,

ἢ καὶ χεῖρον κατὰ τῆς τοῦ θεοῦ μοναρχίας λέγειν ἀπατηθήσονται. Hom. III, 3). Hiedurch iſt wohl die Anſicht hinlänglich begründet, daß der Gnoſticismus ein ächt polytheiſtiſches Element in ſich hat, ja in gewiſſem Sinne nur eine neue, mehr vergeiſtigte Form des alten Polytheismus iſt. Stellen wir nun den noch ſo polytheiſtiſch erſcheinenden Gnoſticismus dem Manichäismus gegenüber, ſo ſcheint dieſer gerade das aus ſich entfernt zu haben, was jenem vorzüglich ſeinen polytheiſtiſchen Character gibt, die Lehre von Demiurg, wie nahe ſich aber beide demungeachtet ſtehen, wird ſogleich klar. Der gnoſtiſche Demiurg fällt ja, wie oben gezeigt wurde, nach einer Seite ſeines Weſens, mit dem böſen Princip ſelbſt zuſammen, und es iſt dieſelbe Beſchränktheit der Anſicht, die den Gnoſtiker bei einem von dem höchſten Gotte verſchiedenen Weltſchöpfer feſthält, und den Manichäer die Schöpfung der materiellen Welt dem böſen Princip zuſchreiben heißt, daſſelbe Unvermögen, ſich über den Gegenſaz zur Einheit deſſelben zu erheben. Der Manichäismus kann demnach, auch von dieſer Seite betrachtet, ſeine Verwandtſchaft mit dem Polytheismus nicht verläugnen. Die Clementinen, die dem gnoſtiſchen Polytheismus auf eine ſo eigenthümliche Weiſe beſtreiten, ſind hauptſächlich ebendeswegen eine ſo merkwürdige Erſcheinung, weil ſie auf der einen Seite ſelbſt ein Erzeugniß der gnoſtiſchen Weltanſicht und Geiſtesrichtung ſind (wie insbeſondere die Lehre von der Natur Gottes, und von den Syzygien beweiſt), auf der andern Seite aber eben die Probleme, die der gewöhnliche Gnoſticismus als eine unlösbare Aufgabe betrachtet, von einem höhern Standpunct aus zu löſen verſuchen, indem ſie den Weltſchöpfer mit dem höchſten Gott ausgleichen, Begriffe, die jenem einen innern Widerſpruch in ſich zu ſchließen ſcheinen, wie die Begriffe der Gerechtigkeit und der Güte, vereinigen, und die Entſtehung des Böſen auf eine die Lehre von der

Monarchie Gottes nicht beeinträchtigende Weiſe zu erklären ſuchen. Es ſind daher, wenn wir auch den Manichäismus zum Gebiet des Gnoſticismus im weitern Sinne rechnen, drei verſchiedene Formen, in welchen ſich das eigenthümliche Weſen des Gnoſticismus ausgebildet hat, die polytheiſtiſche Form des gewöhnlichen Gnoſticismus, die dualiſtiſche des Manichäismus, und die monotheiſtiſche des Syſtems der Clementinen. Auch das leztere hat offenbar denſelben hiſtoriſch-ſpeculativen, naturphiloſophiſchen, oder theoſophiſchen Character, in welchen wir überhaupt das eigenthümliche, mit der alten Naturreligion zuſammenhängende Weſen des Gnoſticismus ſezen müſſen. Daß übrigens der Manichäiſche Dualismus, ſo wenig ſeine Verwandſchaft mit dem Polytheismus verkannt werden kann, doch weit weniger, als der gewöhnliche Gnoſticismus geneigt iſt, ſich polytheiſtiſch auszubreiten, ſehen wir aus ſeiner Aeonenlehre, die ſich im Ganzen ſo viel möglich an die chriſtliche Lehre von der Trinität anzuſchließen ſucht, ſomit nur das feſthalten will, was auch das Chriſtenthum in ſeiner Lehre von der Trinität als ein ächt religiöſes Moment im Polytheismus anerkennt, die zur Vermittlung der Gottheit mit der Welt und dem Menſchen nothwendige Idee eines Sohns Gottes, und eines göttlichen Geiſtes, nur macht ſich zugleich der Polytheismus dadurch wieder geltend, daß die Manichäiſche Trinität vorzugsweiſe gerade an diejenigen Naturweſen geknüpft iſt, die die vorzüglichſten Gegenſtände der Verehrung in der alten Naturreligion waren, an Sonne und Mond.

2. Der Manichäismus faßte die höchſte Aufgabe der Religion auf dieſelbe Weiſe auf, wie der heidniſche Polytheismus, oder die alte Naturreligion. Das Eigenthümliche der alten Naturreligion beſteht in dieſer Beziehung, um es kurz anzudeuten, darin, daß dem auf dieſer Stufe der religiöſen Entwiklung ſtehenden Menſchen ſein eigenes

Leben noch mit dem Leben der Natur auf eine Weise zusammenfloß, die es ihm nicht möglich machte, sich in dem innern Mittelpuncte seines Selbsts, als ein ethisches Wesen, in seiner wahren Individualität und Persönlichkeit zu ergreifen. Sein religiöses Bewußtseyn war noch ein durch sein Naturbewußtseyn vermitteltes und verhülltes, und es läßt sich daher, was der Apostel Paulus II. Cor. 2, 7. f., zur Characteristik des religiösen Standpuncts der Juden sagt, daß die Decke, welche Moses über sein vom Schauen der Gottheit strahlendes Angesicht warf, weil die Israeliten den blendenden Glanz desselben nicht ertragen konnten, ein Symbol alles dessen war, was die Israeliten nicht zum klaren Verständniß des auf Christus hinweisenden A. T. kommen ließ, also ein Symbol ihres durch den Buchstaben noch, wie mit einer Decke, verhüllten religiösen Bewußtseyns, auch auf die heidnische Welt anwenden. Der geheimnißvolle Schleier, welchen die Isis über die Natur geworfen hatte, jener von sterblichen Händen nicht hinwegzuziehende Schleier, der den Menschen das Göttliche nur in den dunkeln Bildern und Symbolen der Natur, in den räthselhaften Gestalten der himmlischen und irdischen Thierwelt ahnen ließ, lag noch ganz auf dem religiösen Bewußtseyn. Nur in der äußern Natur, nicht in der Tiefe der eigenen Brust sah und fühlte der Mensch der alten Religion das Göttliche, in den ihn mit mächtigem Eindruk ergreifenden Erscheinungen und Veränderungen des Naturlebens, in dem Leiden und Sterben, in dem Wiedererwachen und Wiedererstehn der Naturgötter, in ihrem wechselnden Gange von der obern Welt zur untern, und von der untern zur obern, bewegte sich ihm sein eigenes religiöses Leben, und hatte für ihn eben nur in dieser Vermittlung seine wahre, sein Gefühl ergreifende Bedeutung. Wie enge in dieser Hinsicht der Manichäismus mit der alten Naturreligion zusammenhängt, wie sehr auch hier der Mensch nach der religiösen Seite seines We-

ſens nur als ein einzelnes, in den kosmiſchen Organismus verflochtenes Glied erſcheint, darf hier nach allem bisherigen nicht weiter auseinandergeſezt werden. Ich bemerke daher hier nur, wie ſich dieſe Naturſeite der Religion in den eigenen Erklärungen der Manichäer über das Eigenthümliche ihrer Lehre zu erkennen gibt. *Venit Manichaeus*, ſo ſpricht ſich hierüber der Manichäer Felix in der erſten Unterredung mit Auguſtin c. 9. aus, *et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem* [1]): *docuit nos de fabrica mundi, quare facta est, et unde facta est, et qui fecerunt: docuit nos, quare dies et quare nox: docuit nos de cursu solis et lunae, quia hoc in Paulo non audivimus, nec in ceterorum Apostolorum scripturis, hoc credimus, quia ipse est Paracletus.* Was Auguſtin zur Rechtfertigung des Chriſtenthums gegen dieſe Anſicht bemerkt, gilt überhaupt gegen eine ſolche Unterordnung der Religion unter die Naturſpeculation. *Non legitur in Evangelio, Dominum dixisse: Mitto vobis Paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunae: Christianos enim facere volebat, non mathematicos. Sufficit autem, ut homines de his rebus, quantum in schola didicerunt, noverint propter humanos usus, Christus autem venturum Paracletum dixit, qui inducat in omnem veritatem: sed non ibi ait: initium, medium et finem, non ait: solis et lunae cursus. Aut si putas, hanc doctrinam ad illam veritatem pertinere, quam per spiritum sanctum Christus*

1) So bezeichnet der Manichäer die Hauptmomente ſeiner Religionslehre, da der Gegenſtand der Religion, das Seyn und Leben der Gottheit, ganz an die Form einer zeitlichen Entwiklung geknüpft iſt. Daher drükt ſich Felix bey Auguſtin II, 1. über die Wichtigkeit, die Mani's Ep. fund. hatte, mit den Worten aus: *Ita epistola fundamenti est, quod et sanctitas tua bene scit, quod et ego dixi, quia ipsa continet initium, medium et finem.*

promisit, interrogo te, quot sunt stellae? si accepisti spiritum illum, de quo dicis, ad quem pertinet, docere ista, quae ego dico ad disciplinam, ad doctrinam christianam non pertinere, oportet, ut renuncies et respondeas mihi — tanquam homo, qui accepisti spiritum, qui introducit in omnem veritatem, et dicis, quia ad ipsam veritatem pertinet, scire ista mundana.

3. Die der alten Naturreligion eigene ſymboliſch-mythiſche Form hat auch der Manichäismus noch nicht abgelegt. Welche reiche ſymboliſch-mythiſche Ausſtattung Manes ſeinem Religionsſyſtem gegeben hat, hat die Darſtellung deſſelben gezeigt. Es begegnet uns eine Reihe von Geſtalten, welchen wohl Manes ſelbſt nur eine bildliche Bedeutung beilegen wollte. Wofür hätte er den die Erde mit ſeinen Schultern ſtützenden Omophoros, den ſie von oben haltenden *Splenditenens*, den mit Speer und Schild gewaffneten Kämpfer, den die Räder des Feuers, des Waſſers und der Luft umdrehenden Elementargeiſt, wofür hätte er dieſe und andere Weſen halten können, als für bloße Gebilde der Phantaſie? Der Manichäismus hat ein gewißes poetiſches Gepräge, das ihm Manes, wie im Bewußtſeyn, daß die Freiheit der Phantaſie auch auf dem Gebiete der Religion nicht zu ſehr beſchränkt werden dürfe, gegeben zu haben ſcheint. Ich erinnere hier nur an das *Canticum amatorium*, das, ſo viel wir urtheilen können, ganz den feurigen Geiſt des Orients athmete. Aber auch da, wo ſich Manes der Mitwirkung der Phantaſie zur Bildung ſeines Syſtems nicht ebenſo bewußt ſeyn mochte, können wir doch die Form, in welche ſo viele ſeiner Ideen gekleidet ſind, nur für eine bildliche derſelben Art halten, wie überhaupt diejenige iſt, die zum Character der alten Naturreligion gehört. Es ſind großentheils Vorſtellungen, bei welchen wir zwiſchen Inhalt und Form, Idee und Bild wohl unterſcheiden müſſen, weil die ganze Darſtellung ſo

vieles an ſich trägt, was nur bildliche Bedeutung haben kann, und ſich von ſelbſt nur als Hülle und Reflex der eigentlichen Idee, die dadurch ausgedrükt werden ſoll, darſtellt. So untrennbar auch eine ſolche bildliche Darſtellungsweiſe dem Darſtellenden mit der dogmatiſchen Idee ſelbſt zuſammenfließen mochte, ſo ſcheint doch immer auch wieder das Bewußtſeyn hervorzudämmern, die bildliche Form ſey nur ein ſubjectives Bedürfniß, und dürfe dem eigentlichen dogmatiſchen Gehalt der ganzen Vorſtellung nicht gleichgeſtellt werden. Wenn Manes das böſe Princip bald als die Hyle, bald als den Fürſten der Finſterniß darſtellt, wie ſollen wir dieſe beiden Vorſtellungen vereinigen, wofern wir nicht in der einen den eigentlichen Ausdruck, in der andern den mehr uneigentlichen, bildlichen, die mythiſche Form der erſtern, anerkennen? Welche Vorſtellung ſollen wir uns von dem ganzen Verlaufe des Kampfes, in welchem beide Principien mit einander begriffen ſind, machen, wenn wir nicht ſo vieles zu der Form rechnen dürfen, die dem Alterthum, deſſen Geiſt auf Manes ſo ſichtbar einwirkte, bei der Darſtellung religiöſer Ideen überhaupt eigen zu ſeyn pflegte? Darauf iſt jedoch in der gegebenen Entwicklung wiederholt aufmerkſam gemacht worden. Was gegen dieſe Anſicht noch eingewendet werden könnte, wäre nur, daß Manes eben dies vorzüglich für ſich geltend machte, die reine, unverhüllte Wahrheit vorgetragen zu haben. *Fallunt te*, ruft Auguſtin Contra Faust. XV, 5. der Manichäer-Secte zu, *mala daemonia, quae tecum scortantur, ut concipias mendacia, et parias phantasmata. Cur ergo non respuas diptychium veri Dei, tuis membranis inimicum, quibus tot falsos Deos adamasti mente vagabunda per figmenta cogitationum tuarum, quibus omnia mendacia poetica graviora et honestiora reperirentur, vel hoc certe, quod apud poetas neminem decipit ipsa professio falsitatis, in libris au-*

tem tuis tanta fallaciarum turba pueriles et seniles animas, nomine veritatis illectas, miserabilibus corrumpit erroribus? — Annon recordaris amatorium canticum tuum, ubi describis maximum regnantium regem, sceptrigerum, perennem, floreis coronis cinctum et facie rutilantem? — Neque enim potes dicere hoc aliqua mystica significatione ita dictum, vel ita demonstratum, cum tibi praecipue laudari Manichaeus non ob aliud soleat, nisi quod remotis figurarum integumentis ipse tibi veritatem nudam et propriam loqueretur. Proprie igitur cantas Deum, regem sceptrigerum, floribus coronatum. — Tu vero praecipue Manichaeum ob hoc praedicas, quod non ad talia dicenda, sed potius ad solvenda ultimus venerit, ut, et figuris antiquorum apertis, et suis narrationibus ac disputationibus evidenti luce prolatis, nullo se occultaret aenigmate. Addis etiam praesumtionis hujus causam, quod videlicet antiqui, ut figuras hujusmodi vel viderent, vel agerent, vel dicerent, sciebant eum postea venturum, per quem cuncta manifestarentur, iste autem, qui sciret post se neminem affuturum, sententias suas nullis allegoricis ambagibus texerit. Es iſt jedoch leicht zu ſehen, daß dadurch, was über die ſymboliſch-mythiſche Form des Manichäismus geſagt worden iſt, keineswegs ausgeſchloſſen wird. Eben dies liegt ja ſchon im Begriff der mythiſchen Darſtellungsweiſe, daß ſie nicht ſowohl Sache der Reflexion, als vielmehr des Bedürfniſſes iſt, wir dürfen daher auch die ſtrenge Unterſcheidung zwiſchen der Idee und der Form, die wir auf unſerm Standpunct zu machen genöthigt ſind, bei Manes ſelbſt nicht auf dieſelbe Weiſe vorauszuſezen. Das Verdienſt aber, die reine unverhüllte Wahrheit vorgetragen zu haben, ſchrieb er ſich in jedem Falle in anderer Beziehung, als Paraklet, zu.

4. In Anſehung des Cultus ſcheint der Manichäismus am meiſten von der gewöhnlichen Sitte des Heidenthums abzuweichen. Tempel, Altäre, Idole, Opfer, Prieſterthümer waren bei den Manichäern nicht im Gebrauch. Allein auch die alte Religion hatte gewiße edlere, von der herrſchenden Sinnlichkeit des Heidenthums freier gebliebene Formen, und es ſtellt ſich uns hier nur die reinere Weiſe der Gottesverehrung dar, die ſchon die alten Perſer, wie ſie uns Herodot **I, 131.** f. beſchreibt, auszeichnete, und von welcher Neuere ſie treffend die Puritaner des alten Orients genannt haben. Thiere zu ſchlachten, und der Gottheit als angenehmes Opfer darzubringen, mußte den Manichäern, nach ihren Begriffen von der Unverletzlichkeit des Thierlebens, und dem dämoniſchen Urſprung der Thierleiber, der größte Gräuel ſeyn. Auch ſchon die alten Perſer hatten, wie es ſcheint, keine eigentlichen Opfer, obgleich Thiere zu ſchlachten, und ihr Fleiſch zu eſſen, wie wir aus Herodot **I, 132.** ſehen, nicht unerlaubt war. Die Manichäer folgten in der Verwerfung der Thieropfer jener uralten Sitte des reineren Heidenthums, welcher z. B. auch Pythagoras folgte, wenn er auf dem Altare der Frommen zu Delos, der auch der älteſte genannt wird, dem Apollon nur unblutige Opfer darbrachte, Gaben von Erdfrüchten, und Kuchen, nach Porphyrius **De abstin. ab esu animal. II, 23.** Wo kein Opfercultus iſt, ſind auch keine Prieſterinſtitute: doch waren die *Electi* der Manichäer, als Mittler zwiſchen der unter ihnen ſtehenden Menſchheit und der obern Lichtwelt, den Prieſtercaſten des Alterthums analog. Den Haß gegen die Idole theilten die Manichäer ganz mit den alten Perſern, die den Idolencultus anderer Völker nicht ſelten mit einer gewißen Bilderſtürmerei verfolgten. Vgl. Herod. **III, 37.** Es gehörte auch dieſe Verwerfung des Idolencultus zu jener reinern Religioſität des heidniſchen Alterthums, die uns da und dort begegnet, und in ihrer Verbreitung ins

Abendland beſonders an den Namen des Pythagoras geknüpft iſt. Von den religiöſen Einrichtungen des pythagoreiſchen Numa ſagt Plutarch in dem Leben deſſelben c. 8.: *Ἐστι δὲ καὶ τὰ περὶ τῶν ἀφιδρυμάτων νομοθετήματα παντάπασιν ἀδελφὰ τῶν Πυθαγόρου δογμάτων· οὔτε γὰρ ἐκεῖνος ἀισθητὸν ἢ παθητὸν, ἀόρατον δὲ καὶ ἀκήρατον καὶ νοητὸν ὑπελάμβανεν εἶναι τὸ πρῶτον, καὶ οὗτος διεκωλυσεν, ἀνθρωποειδῆ καὶ ζωόμορφον εἰκόνα θεοῦ Ῥωμαίους νομίζειν, οὐδ ἦν παρ αὐτοῖς οὔτε γραπτὸν, οὔτε πλαστὸν εἶδος θεοῦ πρότερον, ἀλλ ἐν ἑκατὸν ἑβδομήκοντα τοῖς πρώτοις ἔτεσι ναοὺς μὲν οἰκοδομούμενοι καὶ καλιάδας ἱερὰς ἱστῶντες, ἄγαλμα δ οὐδὲν ἔμμορφον ποιούμενοι διετέλουν, ὡς οὔτε ὅσιον ἀφομοιοῦν τὰ βελτίονα τοῖς χείροσιν, οὔτ ἐφάπτεσθαι θεοῦ δυνατὸν ἄλλως, ἢ νοῆσαι.* In dieſem Sinne ſollte auch dem Manichäer der mit andächtigem Sinne, mit dem Lichte der Vernunft, zur Gottheit ſich erhebende Menſch der geiſtige Tempel ſeyn, in welchem der Unſichtbare auf würdige Weiſe verehrt wird, das lebendige Bild der göttlichen Majeſtät nur der Sohn Gottes, der Altar die reinen Beſtrebungen geweihte Seele, und das einfache Gebet das zur Ehre der Gottheit dienende, ihr wohlgefällige Opfer. Die Stelle des Opferdienſts mußte ſchon dem alten Perſer, dem Verehrer der Zoroaſtriſchen Religion, um ſo mehr das fromme, zu keiner Zeit bei Tag und bei Nacht unterlaſſene Gebet vertreten. Daher der hohe Werth, welchen auch die Manichäer dem an die Sonne gerichteten, ihrem Laufe folgenden Gebete beilegten. *Ad gyrum solis*, ſagt Auguſtin Contra Faust. XX, 5., *vestra oratio circumvolvitur*, d. h., wie Auguſtin De haeres. c. 45. die Manichäiſche Sitte des Gebets genauer beſchreibt, *orationes faciunt ad solem per diem, quaqua versum circumit, ad lunam per noctem, si apparet, si autem non apparet, ad Aquiloniam partem, qua sol cum occiderit, ad orien-*

orientem revertitur, stant orantes. Es waren beſtändige, nach den verſchiedenen Sonnenſtänden angeordnete Horen, wie ſolche ſchon bei den Magiern der Perſer, um durch das auf Erden im Gebete nachgeſprochene Wort des Ormuzd zu jeder Zeit, bei Tag und bei Nacht, den Ahrimaniſchen Einfluß abzuwehren, im Gebrauch waren, und ſodann nach dieſem Vorgang, nur chriſtlich modificirt, auch in den chriſtlichen Cultus eingeführt wurden. Auguſtin, der als Manichäiſcher *Auditor* ſelbſt an ſolchen Gebeten Theil nahm, wußte an ihnen nichts zu tadeln, als daß ſie gegen die Sonne gerichtet waren. *Ego tamen in oratione, in qua interfui, nihil turpe geri vidi, sed solum contra fidem animadverti, quam postea didici et probavi, quod contra solem facitis orationem. Praeter hoc in alia oratione vestra nihil novi comperi.* **Disp. I. contra Fortun.** Es kann nicht befremden, daß dieſe gegen Sonne und Mond gerichteten Gebete auch als eine Anbetung der Sonne und des Monds angeſehen wurden. Ungeachtet des milden Ausdruks in der ſo eben angeführten Stelle macht doch Auguſtin den Manichäern dieſen Vorwurf. **Contra Faust. XVIII, 5.:** *In hac parte etiam vos imitamini gentes, nisi quod cum eis lucidiora duo luminaria, cetera vero sidera non cum eis adoratis.* Vgl. **IX, 2.:** *Quid, nisi oleastrum gentium sapit, adorare solem et lunam?* Fauſtus ſelbſt will **XX, 1.** nicht den Schein haben, *divinorum, quod absit, luminum erubescere culturam.* Eine eigentliche Anbetung dieſer beiden Geſtirne war es wohl nicht, da ſich das gegen ſie gerichtete Gebet nur auf den in ihnen thronenden Lichtgeiſt bezogen haben kann, und da ſie Sonne und Mond nur als die zum ſeligen Lichtreiche führenden Mittler betrachteten. Richtig ſagt daher Alexander von Lycopolis **c. 5.:** *Τιμῶσι μάλιστα τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην οὐχ ὡς θεούς, ἀλλ' ὡς ὁδὸν, δι' ἣν ἐστι πρὸς τὸν θεὸν ἀφικέσθαι.* Wie im täglichen Gebet, ſo wurde

die Sonne von den Manichäern auch vorzugsweise am Sonntage verehrt (*vos in die, quem dicunt solis, solem colitis* Aug. a. a. O. XVIII, 5.), vielleicht nur, um sich auch hierin an die Christen im äußern Cultus mehr anschließen zu können [2]). Sonst ist über den Cultus der Manichäer nichts bekannt, was in einem nähern Zusammenhange mit dem heidnischen Cultus stünde, nur möchte ich hier noch die ihnen zugeschriebene Feier der Eucharistie erwähnen, die sicher nicht die christliche Eucharistie war. Neander glaubt S. 855., daß sie die Feier des Abendmahls nach ihrer mystischen Naturphilosophie recht gut deuten konnten, und in den Früchten der Natur den in der Natur gekreuzigten Menschensohn darstellten. Ich will dies nicht bestreiten, in jedem Falle aber glaube ich, muß dabei an die sogenannte Daruns-Feier der Parsen gedacht werden, die eine auffallende Aehnlichkeit mit der christlichen Abendmahlsfeier gehabt zu haben scheint. Rhode (die heilige Sage des Zendvolks S. 510.) nennt sie die Feier des gesegneten Brods und des gesegneten Kelchs, zum Andenken und zur Ehre Homs des Stifters (oder vielmehr des Symbols) der Ormuzdreligion, und zur Ehre Dahmans (des personificirten Segens, der durch diese Religion den Menschen wird). Es wurden dabei einige kleine ungesäuerte Brode feierlich gesegnet, und von dem Priester unter Gebet genoßen, sodann etwas geweihter und gesegneter Homsaft aus dem heiligen Kelch (Havan) getrunken. Ohne Zweifel ist es eben diese, oder wenigstens eine ihr sehr ähnliche Feier, die in den Mithras-Mysterien begangen den Kirchenlehrern als dämonisches Abbild der christlichen Abendmahlsfeier erschien. Vgl. Justin d. M. Apol. I, 68.: *Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν*

2) Doch unterschieden sie sich auch hier dadurch von den Christen, daß sie den Sonntag durch Fasten feierten. S. Mosheim S. 838.

γενέσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε, ἢ μαθεῖν δύνασθε. Tertull. De praescr. haer. c. 40.: *Mithras celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit.* War die Eucharistie der Manichäer vielleicht der von Zeit zu Zeit mit besonderen Feierlichkeiten verbundene Genuß der Früchte, aus welchen die Lichtseele erlöst werden sollte? Sehr natürlich ist gewiß die Annahme, daß die so gerne den Formen des Christenthums sich anbequemenden Manichäer eine solche Ceremonie beibehielten, und sie ihrem Religionssysteme aneigneten. Höchst wahrscheinlich gibt uns dieselbe Voraussezung auch den besten Aufschluß über die Manichäische Taufe, da Tertullian unmittelbar vor den angeführten Worten sagt: *Ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis aemulatur (diabolus). Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos:* [3]) *expiationem delictorum de lavacro repromittit, et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos.* Es kann uns somit auch dies zur Bestätigung des obigen Urtheils dienen,

3) Auch diese Ausdrüke verdienen Beachtung. Die strenge Unterscheidung zwischen Esoterikern und Exoterikern, oder *Electi* und *Auditores*, wie sie bei den Manichäern hießen, fand auch schon in dem Cultus der Mithrasmysterien statt. Bey den Katharern, oder Manichäern des Mittelalters, hießen *Credentes illi, qui seculariter viventes, in fide tamen illorum (perfectorum) se salvari sperabant.* S. Gieseler's Lehrb. der Kircheng. II. 2. S. 504. Auch was Tertullian noch hinzusezt, ist dem Manichäismus nicht fremd: *Sub gladio* (der Mithrasdolch, s. oben S. 93. das Symbol das Kampfs) *redimit coronam (Mithras). (Quid quod et summum Pontificem* (s. oben S. 305.) *nuptiis statuit? Habet et virgines et continentes.*

daß der Manichäiſche Cultus, obgleich reiner und edler, als der gewöhnliche heidniſche, doch ſeinen Zuſammenhang mit der alten Naturreligion nicht verläugnet.

II. Das Verhältniß des Manichäismus zum Judenthum.

Wie die Manichäer mit dem Heidenthum nichts gemein haben wollten, wie ſie den ihrem Syſtem zu Grunde liegenden Gegenſaz des Guten und Böſen auch auf das Verhältniß ihrer Religion zur heidniſchen übertrugen, ebenſo ſtrenge urtheilten ſie auch über das Judenthum, oder die altteſtamentliche Religion. Die Gnoſtiker konnten, da ſie nicht von dem ſtreng dualiſtiſchen Geſichtspunct ausgingen, das Judenthum als das Erzeugniß ihres Demiurgs betrachten, ſomit zwar als etwas mehr oder minder Beſchränktes und Unvollkommenes, aber doch nicht ſchlechthin Verwerfliches und Irreligiöſes, die Manichäer aber gingen auch hier noch weiter, und erklärten das ganze A. T. für ein Werk des böſen Princips. Titus von Boſtra macht III, 5., um den Unterſchied der Manichäiſchen Anſicht vom A. T. von den Anſichten der Gnoſtiker zu beſtimmen, folgende dreifache Gradation: „Die Bosheit hat ſich gegen das Geſez auf dreifache Weiſe, durch eben ſo viele Diener und Meiſter der Läſterung, ausgeſprochen, durch Valentin, der das Geſez herabſezte, und vom Evangelium trennte (indem er ſagte, der Gott des Geſezes ſey nur gerecht, und, weil er nur gerecht war, nicht der Vater des Sohns, welche beide gut ſind, geweſen), durch Marcion, der die Schrift des Geſezes für das Werk eines ἔκτρωμα erklärte (d. h. des Demiurgs, als eines unreifen und mangelhaften Erzeugniſſes auf der niedrigſten Stufe des Daſeyns, ſ. Neander Gnoſt. Syſt. S. 288.) durch Manes, der es einem böſen, lichtloſen Weſen, das ganz Finſterniß ſey, zuſchrieb; denn ſo handelt er, ſo ſpricht er ſich aus, um durch ſeine Säze ungeübte Ohren zu verführen und zu verwirren.“ Damit ſtimmt

genau überein, was die Acta disp. Arch. c. 11. als Behauptung Mani's angeben: „Der, der mit Moses und mit den Juden und den Priestern redete, sey der Fürst der Finsterniß gewesen, daher seyen die Christen und die Juden und die Heiden nicht verschieden, sie verehren denselben Gott, der sie nach ihren Begierden täusche, und nicht der wahre Gott sey, weswegen alle, die auf jenen Gott hoffen, der mit Moses und den Propheten redete, mit ihm gebunden werden werden, weil sie nicht auf den Gott der Wahrheit gehofft haben; denn jener habe nach ihren Begierden mit ihnen gesprochen.“ Von den Propheten sagte er nach c. 10., „es sey in ihnen nur ein Geist der Gottlosigkeit, der Gesezlosigkeit, und der Finsterniß, die sich von Anfang an erhoben hatte, gewesen. Deswegen haben sie nur Irrthum, nicht Wahrheit geredet. Der Archon blendete ihren Sinn, und wenn einer ihren Worten folgt, stirbt er auf immer, und wird in der ausgebrannten Erdmasse gefangen gehalten, weil ihm die Erkenntniß des Paraklets fehlt.“ Daher nannte er, wie Epiphanius meldet, Haeres. LXVI, 73., das A. T. ein Testament des Todes, mit Berufung auf die apostolischen Ausspruche II. Cor. 3, 7. I. Tim. 1, 9. Auch Epiphanius sagt a. a. O. c. 80., daß er denselben Dualismus, welchen er in Ansehung der Principien aufstellte, wie überhaupt (*τὰ ὅμοια βουλόμενος λέγειν ἐπὶ διαιρέσει τῶν πραγμάτων*), so auch in seiner Ansicht über das Verhältniß des A. und N. T. durchführen wollte, und daher auch ähnliche Antitheſen, wie Marcion, einander entgegenstellte. Es schien ihm unmöglich, daß das A. und das N. T. denselben Urheber habe. Epiph. c. 74. Aug. Contra Adimant. Adimantus hatte die ganze von Augustin widerlegte Schrift geschrieben *adversus legem et prophetas, velut contraria eis evangelica et apostolica scripta demonstrare conatus.* Aug. Retract. I, 22.

Das strenge Verdammungsurtheil, das Manes über

das A. T. aussprach, sollte nach seiner Ansicht in dem ganzen Charakter der alttestamentlichen Religionsverfassung hinlänglich begründet seyn. Eine Religion, die in ihren Geboten und Verheißungen, in ihren Lehren und Vorstellungen, in ihrer ganzen Weltansicht, auf einem ganz andern Standpunct stund, als die Manichäische Lehre, konnte nicht die Offenbarung des wahren Gottes, nur das Werk dämonischer Lüge seyn. Die Hauptbeschuldigungen, die Manes der alttestamentlichen Religion machte, lassen sich in folgende Puncte zusammenfassen:

1. Das A. T. stellt einen so sinnlichen, unsittlichen, überhaupt unwürdigen Begriff der Gottheit auf, daß der Gott des A. T. unmöglich der wahre Gott seyn kann. *Pudoris corruptor Hebraeorum Deus*, sagt Faustus XV, 1., *diptychio lapideo suo aurum vobis promittit et argentum, ventris saturitatem, et terram Chananaeorum. Hi vos delectaverunt tam sordidi quaestus, ut libeat peccare post Christum, ut sitis ingrati tam immensis dotibus ejus. Haec vos illiciunt, ut in Hebraeorum depereatis Deo post nuptias Christi. Discite ergo jam nunc etiam, falli vos et decipi falsis promissionibus ejus. Pauper est, egens est, nec ea quidem praestare potest, quae promittit, nam si suae propriae conjugi, dico autem, synagogae, nihil horum praestat, quae pollicetur, et quidem morem gerenti sibi per omnia, et servienti summissius, quam ancilla, vobis praestare quid poterit, alienis ab se, et mandatorum suorum detrectantibus jugum superba cervice? Hebraeorum Dei et nostra admodum diversa conditio est, quia nec ipse, quae promittit, implere potest, et nos ea fastidimus accipere. Superbos nos adversus blanditias ejus Christi liberalitas fecit.* Vorzüglich, waren es die ersten Capitel der Genesis, und mehrere sehr anthropopathisch lautende Stellen der Mosaischen

Schriften, die den Manichäern vielfachen Stoff zu der Beſchuldigung darboten, die Verfaſſer der altteſtamentlichen Schriften haben die unwürdigſten Vorſtellungen von der Gottheit gehabt. *Sane fieri potuit, ut, quemadmodum de Deo impudenter tanta finxerunt, nunc enim in tenebris ex aeterno versatum dicentes, et postea miratum, cum vidisset lucem, nunc ignarum futuri, ut praeceptum illud, quod non esset servaturus Adam, ei mandaret, nunc et improvidum, ut eum latentem in angulo paradisi, post nuditatem cognitam, videre non posset, nunc et invidum ac timentem, ne, si gustaret homo suus de ligno vitae, in aeternum videret, nunc alias et appetentem sanguinis atque adipis ex omni genere sacrificiorum, zelantemque, si et aliis eadem offerentur, ut sibi, et nunc irascentem in alienos, nunc et in suos: nunc perimentem millia hominum ob levia quidem aut nulla commissa, nunc etiam comminantem, venturum se fore cum gladio et parciturum nemini, non justo, non peccatori, fieri, inquam, potuit, ut et de Dei hominibus mentirentur, qui de Deo ipso tanta protervitate mentiti sunt.* Fauſtus bei Aug. **XXII, 4.** Vgl. Epiphan. **Haer. LXVI, 70.** Wiefern dieſer Vorwurf nur die Schriftſteller trifft, werden wir nachher ſehen. Hier können wir zu dem Vorwurf, daß das A. T. ſoviele unwürdige Vorſtellungen von der Gottheit enthalte, auch die Läſterung rechnen, die die Manichäer im A. T. gegen Chriſtus ausgeſprochen fanden. Auf die Frage: *Quare Moysen non accipitis?* erwiedert Fauſtus **(XIV, 1.)**: *Amoris pietatisque causa, qua colimus Christum. Quis enim irreligiosus adeo est, ut eum libenter aspiciat, qui suo maledixerit patri? Quapropter et nos Moysen, quamquam humanorum nulli unquam divinorumque pepercerit blasphemando, plus tamen hinc exsecramur, quod Christum filium Dei,*

qui nostrae salutis causa pependit in ligno, diro devotionis convicio lacessivit, utrum volens, an casu, tu videris. Neutro enim excusatus erit, aut commendatus, ut debeat accipi. Ait enim: maledictum esse omnem, qui pendet in ligno. Hunc ergo tu vis, ut accipiam, huic ut credam, cum, si divinus fuit, constet, eum scientem volentemque maledixisse Christo: si vero nolens nesciensque maledixerit, constet, eum non fuisse divinum? Tu ergo elige, utrum vis, aut Moysen prophetam non fuisse, et imprudentia peccasse, ut, dum aliis ex more suo maledicit, nesciens blasphemaverit et Deum, aut fuisse quidem divinum, nec futura haec ignoravisse, sed invidentem tamen nostrae saluti, quae futura erat ex ligno, in ejus auctorem maledici oris sui venena promsisse. Et quis ergo credat, hunc vidisse, aut cognovisse patrem, qui sic laceraverit filium, hunc adventum filii potuisse praedicere, qui ascenscionis ejus ignoraverit exitum? Huc accedit, quod illud etiam considero, quam late hoc sit sparsum convicium, quamque multa comprehendat et violet, ut omnes etiam tangat justos et martyres, quotquot simili passionis exitu defuncti sunt vita, ut Petrus, et Andreas, ac reliqui ejusdem sortis. Quos nisi Moses aut ut non propheta nescisset, aut ut malignus odisset, si fuit propheta, non tam crudelis devotionis contumelia lacerasset. Neque enim vulgo saltem maledictos dicit, id est, apud homines tantum, sed maledictos Deo.

2. Im A. T. iſt ſovieles theils geboten, theils erlaubt, was mit den Grundſäzen der Manichäer in geradem Widerſpruch ſteht. Die Geſeze in Hinſicht der Beſchneidung und der Sabbathsfeier, die Speiſe- und Ehe-Geſeze, den ganzen Moſaiſchen Opfercultus konnten ſie mit dem Begriffe einer auf göttlicher Offenbarung beru-

henden Gesezgebung nicht vereinigen. *Placet circumcidi, id est, pudendis insignire pudenda, et Deum credere sacramentis talibus delectari? Placet suscipere sabbathorum otium et Saturniacis manus insertare catenis? Placet in ingluviem Judaeorum daemoniis, neque enim Deo, nunc tauros, nunc arietes, nunc etiam hircos, ut non et homines dicam, cultris sternere, ac propter quod idola simus exosi, id nunc exercere crudelius sub prophetis ac lege? Placet denique feralium ciborum quaedam existimare munda, quaedam in immundis et contaminatis habere?* Faustus bei Aug. XVIII, 2. Ebendahin gehört so vieles, was in dem Leben der im A. T. geschilderten und als Muster aufgestellten Personen theils an sich, theils besonders nach Manichäischen Begriffen höchst anstößig erscheinen muß. *Soceros dormire cum nuribus, tanquam Judas, patres cum filiabus, tanquam Loth, prophetas cum fornicatricibus, tanquam Osee, maritos uxorum suarum noctes amatoribus vendere, tanquam Abraham, duabus sororibus unum miscere maritum, tanquam Jacob, rectores populi, et quos maxime entheos credas, millenis et centenis volutari cum scortis, tanquam David et Salomon, aut illud item, quod lege uxoria cautum in Deuteronomio est, debere uxorem defuncti fratris, si idem sine filiis obierit, superstiti fratri nubere etc. Haec igitur atque alia hujusmodi sunt Testamenti veteris et exempta et jura.* XXXII, 4. *Tam turpium odisse me fateor praeceptores, quam ipsa praecepta.* VI, 1. Vgl. XXII, 5.

3. Die Lehre von der Sündenvergebung hatte, wie wir gesehen haben, im Systeme der Manichäer große Wichtigkeit. Sie konnten es daher auch nur als einen besondern Vorzug des Christenthums anerkennen, daß es die Nachsicht und Gnade Gottes gegen die Menschen in ein so helles Licht sezte, um so mehr aber wurde das A. T.

von ihnen auch wegen dieſes Unterſchieds mit Strenge getadelt. Sie machen dem alten Geſez, ſagt Titus von Boſtra III, 13., den Vorwurf, daß es hart und grauſam ſey, den alten Gottesdienern, daß ſie ſtreng, mehr zum Strafen geneigt, als für Gefühle der Nachſicht und Erbarmung empfänglich waren, wobei ſie (die Manichäer) das Wort der Schrift nicht bedenken: Von Gnade und Recht will ich dir ſingen Herr (Pſ. 100, 1.), und nicht einſehen, daß die Vollkommenheit einer Religionsverfaſſung von Gnade und Strafe auf gleiche Weiſe abhängt. Titus ſucht zu zeigen, daß zwiſchen dem A. und N. T. in dieſer Hinſicht kein ſo großer Unterſchied ſey. Aber ſie ſagen dann wieder, fährt Titus c. 15. fort: „Erbarmungsvoll iſt der Sohn, erbarmungsvoll, wer die Evangelien ſchrieb, und wer erbarmungsvoll iſt, iſt ein Kind des Erbarmungsvollen, das Geſez aber iſt hart, und verzeiht den Sündern nicht. Mitleiden hat das Evangelium, es hemmt zwar die Vergehen, verkündigt aber auch Reue: der Erlöſer hat ſelbſt den Petrus, der ſich ſo ſchwer verging, mit Schonung behandelt, und ihn für ſein ganzes Leben zu einem Denkmal und Beiſpiel ſeiner Menſchenliebe gemacht. Im Geſez hat kaum Einer Nachſicht gefunden, im Evangelium aber iſt eine Fülle von Nachſicht, und ein Meer von Vergebung, und laut ergeht der Ruf: Kommet zu mir alle, die ihr mühſelig und beladen ſeyd, ich will euch erquiken. — Auch in der Schrift Auguſtins **Contra Adimant.** findet ſich mehreres, was ſich auf eben dieſe Beſchuldigung bezieht, zu deren Widerlegung Auguſtin z. B. c. 7. erwiedert: *concordia utriusque Testamenti satis ostenditur, non esse saevum Deum — in bonitate et in severitate misericordiam et justitiam Dei Testamentum utrumque praedicare.* C. 17.: *Et misericordiam et severitatem Dei utriusque Testamenti literis commendari.*

4. Gegen die Seligkeit, die das A. T. verheißt, erhoben sie die Beschuldigung, sie verdiene diesen Namen nicht, sie sey keine der wahren Religion würdige. Die alttestamentliche Religion ist nicht fähig, ihre Verehrer zu beseligen, weil sie sie nicht zu wahrer Tugend und Frömmigkeit bilden kann. Selbst die Stammväter des jüdischen Volks verdanken die Seligkeit, die ihnen nach dem Glauben der Christen zu Theil geworden seyn soll, nicht ihrer Religion. *Absit nos quidem*, sagt Faustus **XXXIII, 1.**, *cuidam invidere mortalium, quem Deus forte miseratione respiciens sua de perditione unquam reduxerit ad salutem: sed hoc sane nos ejus esse jam clementiae ponimus, qui misertus sit, non illius meriti, cujus fuisse negare non possis improbabilem vitam: ac per hoc et Judaeorum patres, Abraham scilicet et Isaac et Jacob, si est hoc pro certo de iisdem Christi testimonium, quod affertis, quanquam fuerunt ipsi quidem flagitiosissimi, ut fere Moses indicat, eorum pronepos, sive quis alius historiae hujus conditor est, quae dicitur Geneseos, qui eorum vitas nobis odio omni fastidioque dignissimas scripsit, sint tamen et ipsi jam in regno coelorum, sint in loco, quem nec crediderant unquam, nec speraverant, ut fere ex eorum liquido libris apparet, dummodo tamen constet, vobis etiam confitentibus, longo intervallo, de terra ac poenali inferorum custodia, ubi se vitae merito coërcebant, a Christo Domino nostro liberatos, per ejus scilicet mysticam passionem pervenire ad hoc ipsum potuisse, si pervenerunt, quod scriptum de iis est.* Was das A. T. seinen Verehrern verheißt, ist blos ein irdisches, sinnliches Glük, das kein Verehrer der wahren Religion sich wünschen kann. *Tam misera ejus, et corporalis, ac longe ab animae commodis haereditas est, ut post beatam illam novi Testamenti pollicitationem, quae coelorum mihi regnum et vitam*

perpetuam repromittit, etiam si gratis eam mihi testator suus ingereret, fastidirem. Kann man aber an der Erbschaft, die das A. T. verheißt, keinen Antheil haben, so muß man sich von der alttestamentlichen Religion überhaupt lossagen. *Improbitas enim haec quidem nimia est, usurpare tabulas, quae testentur exhaeredatum.* Faustus bey Aug. IV, 1.

So wenig aber die Manichäer in allen diesen Beziehungen mit der alttestamentlichen Religion sich befreunden konnten, so konnten sie doch auf der andern Seite nicht alles in ihr verwerfen, sie mußten anerkennen, daß sie manche Gesetze enthalte, welchen sie selbst ihren Beifall geben müssen, und daß sich durch das Ganze ein hellerer, wenn auch auf die vielfachste Weise verdunkelter Lichtstrahl hindurchziehe. Wie der Verfasser der Clementinischen Homilien, um die Göttlichkeit des A. T. gegen dieselben Anthopopathismen und anstößigen Vorstellungen und Lehren, die die Manichäer gegen dasselbe geltend machten, zu rechtfertigen, die Voraussezung zu Hülfe nahm, es sey in die heilige Schrift nach Moses soviel Falsches eingemischt worden (zwar durch Veranstaltung des Argen, aber doch mit gutem Grunde, damit die erkannt werden, die das gegen Gott Geschriebene gerne hören, und die, die es nicht ertragen können, Hom. II, 38.), so gelten auch die von den Manichäern erhobenen Vorwürfe nicht sowohl der Religion selbst und ihrem Urheber, als vielmehr nur den Verfassern der Schriften. Darüber spricht sich Faustus XXII, 1. f. sehr bestimmt aus: *Minime quidem nos hostes sumus, aut inimici legis ac prophetarum, sed nec ullius omnino, adeo ut, si modo per ipsos vos liceat, simus parati, fateri, falsa illa omnia esse, quae de eis scripta sunt, et quorum causa videntur nobis exosi: sed enim vos repugnatis, et scriptoribus assentiendo vestris in crimen forsitan prophetas innocentes adducitis, infamatis pa-*

triarchas, dedecoratis et legem, atque, quod sit stultius, vultis et scriptores vestros non esse mendaces, et eos tamen religiosos ac sanctos, quorum sic flagitia et turpes conscripserint vitas. Quod quia utrumque constare non potest, oportet enim aut hos fuisse malos, aut illos mendaces et falsos, age, si libet, assensu communi scriptoribus damnatis, defensionem suscipiamus legis et prophetarum. Legem autem non dico ego, non circumcisionem, nec sabbatha, et sacrificia, ceteraque hujusmodi Judaeorum, sed eam, quae vere sit lex, id est, non occides, non moechaberis, non pejerabis et cetera. Cui quia olim diffamatae in gentibus, id est, ex quo mundi hujus creatura consistit, Hebraeorum scriptores irruentes, tanquam lepram et scabiem, abominanda haec sua et turpissima praecepta commiscuerunt, quae ad peritomen spectant, et sacrificia, age, si es pro certo et tu amicus legis, damna eos mecum, qui hanc violare ausi sunt hac commixtione inconvenientium eidem praeceptorum. — Quare constat, haec, ut dixi, non esse legem, sed legis potius maculas et scabiem, quae si damnantur a nobis, damnantur ut falsa, non ut legitima. Nec tangit convicium hoc legem, nec legis auctorem Deum, sed eos, qui hunc et illam nefariis suis religionibus inscripserunt. Ut autem interdum legis nos reverendum nomen, cum Judaica praecepta persequimur, lacessamus, vestro fit vitio, qui inter Hebraicas institutiones et legem nullam vultis esse discrimen, alioquin reddite legi propriam dignitatem, Israeliticas autem ab eadem turpitudines, tanquam verrucas, incidite, deformationis ejus crimen scriptoribus vestris imputate, et statim videbitis, nos Judaismi inimicos fuisse, non legis. — Puniantur scriptores, damnentur eorum libri, purgetur propheticum nomen indigna fama, gravitati atque censurae suae patriarcharum reddatur auctoritas.

Was demnach die Manichäer im A. T. verwarfen, ist nur das Judenthum, als Inbegriff der der hebräischen Nation eigenthümlichen Gesetze und Institutionen. Von diesen aber ist wohl zu unterscheiden ein erst durch die Satzungen des Judenthums entstelltes und verfälschtes älteres, reineres Gesetz, welchem namentlich die Hauptgebote des Decalogus angehören, eine ursprüngliche göttliche Offenbarung, eine Urreligion, die so alt ist als das Menschengeschlecht (*lex diffamata in gentibus, id est, ex quo mundi hujus creatura consistit*), von welcher sich daher ohne Zweifel nicht blos im Judenthum, sondern auch im Heidenthum einzelne Ueberreste erhalten und fortgepflanzt haben. Für die Organe und Ueberlieferer dieser Urreligion hielten auch die Manichäer die in den hebräischen Urkunden genannten frommen Menschen der ältesten Vorzeit, den Enoch und Seth und andere, ihnen ähnliche. Diese waren es, die das göttliche Gesetz von Lichtengeln empfingen, damit die Rohheit der Menschen gemildert, und Sitte und Ordnung begründet würde. *Haec (praecepta: non occides, non moechaberis, non pejerabis) erant antiquitus in nationibus, ut est in promtu probare, olim permulgata per Enoch et Seth, et ceteros eorum similes justos, quibus eadem illustres tradiderint angeli, temperandae in hominibus gratia feritatis.* Faustus bei Aug. XIX, 3. Dieses Gesetz, das in der jüdischen Nation die Patriarchen und Propheten, welchen nur die lügenhaften Schriftsteller soviel Unheiliges aufbürden, in seiner Heiligkeit erhielten, meinte Christus, wenn er von sich sagte, daß er nicht gekommen sey, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Man müße nemlich ein dreifaches Gesetz unterscheiden, das der Hebräer, das der Apostel das Gesetz der Sünde und des Todes nenne, das der Heiden, das er Röm. 2, 14. das Naturgesetz heiße, und das Gesetz der Wahrheit, das er Röm 8, 2. meine. Ebenso gebe es drei-

erlei Propheten, der Juden, der Heiden, der Wahrheit. Unter den Gnostikern hat auf ähnliche Weise namentlich Ptolemäus den reinen, unvermischten, in den zehen Geboten enthaltenen Theil der Gesezgebung, der auch vorzugsweise das Gesez genannt werde, worauf sich der so eben erwähnte Ausspruch Christi beziehe, von dem durch Beimischung des Schlechten getrübten Gesez unterschieden. S. Neander Gnost. Syst. S. 164. Wir sehen hier an einem neuen Beispiel bestätigt, wie jede neue Religion, um als wahr zu gelten, da ja die Wahrheit selbst nie erst in der Zeit entstanden, und nur aus subjectiver Willkühr und Neuerungssucht hervorgegangen seyn kann, auch den Charakter der Alterthümlichkeit sich beizulegen, und auf einer historischen Grundlage zu ruhen sucht. So stark demnach auch die Opposition war, mit welcher der Manichäismus, wie schon der Gnosticismus, allen damals bestehenden Religionen entgegentrat, er selbst wollte doch nichts anders, als die aus langer Verdunklung aufs neue ans Licht gebrachte Urreligion und Uroffenbarung seyn, deren Träger die heiligen Stammväter der Menschheit waren.

Da die Manichäer die Verfälschung der alttestamentlichen Religionslehre durch die jüdischen Schriftsteller so weit ausdehnten, und nur einige wenige sittliche Gebote als ächte Ueberlieferung des ursprünglich geoffenbarten Gesezes gelten ließen, so war es natürlich, daß sie im A. T. auch keine Weissagungen auf Christus anerkannten. *Omnem Moseos scripturam scrutatus, nullas ibi de Christo prophetias inveni*, sagt Faustus **XVI, 3.** Auf die Frage Augustins **XII, 1.**: *Cur non accipitis prophetas?* erwiedert Faustus: *Immo tu dic potius, si quid habes, cur debeamus prophetas accipere? Propter testimonia, inquis, quae de Christo praefati sunt. Ego quidem nulla inveni, quamvis attentius eos et curiosissime legerim.* Die Propheten des A. T. schienen den Manichäern schon

die moraliſchen Eigenſchaften nicht zu haben, die die nothwendigen Erforderniſſe eines wahren Propheten ſeyn müſſen. *Exempla tantum vitae honestae et prudentiam et virtutem in prophetis quaerimus, quorum nihil in Judaeorum fuisse vatibus, quia te non latuerit, sentio.* Fauſtus erinnert an die Stelle Matth. 7, 16. *Quapropter haec strictim interim et castigate ad interrogationem tuam responderim, quia quaeris, cur non accipiamus prophetas: alioquin nihil eos de Christo prophetasse, abunde jam parentum nostrorum libris ostensum est. Ego vero illud adjiciam, quia si Hebraei vates Christum scientes et praedicantes tam flagitiose vixerunt, jure et in ipsos dici poterit, id quod Paulus de gentium sapientibus contestatur* Rom. I, 21. *Vides ergo non esse magnum, magna cognovisse, nisi ex eorum vixeris dignitate.* Vgl. die obige S. 357. aus den Acta c. 10. angeführte Stelle.

III. Das Verhältniß des Manichäismus zum Chriſtenthum.

Mit dem Heidenthum und Judenthum wollten die Manichäer keine Gemeinſchaft haben, in einem ganz andern Verhältniß aber ſollte ihre Lehre zum Chriſtenthum ſtehen. So wenig ſie in jenen beiden Religionen eine nähere Verwandtſchaft mit ihrer Lehre anerkennen wollten, ſo groß ſollte dagegen die Uebereinſtimmung derſelben mit dem Chriſtenthum ſeyn. Im Manichäismus, wie im Chriſtenthum, war ja die ganze Erlöſung und Heilsordnung an Chriſtus, als Mittler zwiſchen Gott und der Welt, geknüpft, Manes ſelbſt nannte ſich in allen ſeinen Briefen einen Apoſtel Jeſu Chriſti (*omnes ejus epistolae ita exordiuntur: Manichaeus Apostolus Jesu Christi.* Aug. Contra Faust. Epist. XIII, 4. vgl. Contra Epist. fund. c. 5. 6.), und wenn die Manichäer den Chriſten den Vorwurf machten, daß ſie noch zu ſehr Anhänger des Heidenthums und

Juden-

Judenthums, oder Halbchriſten, wie Fauſtus bey Aug. I, 1. ſie nennt, ſeyen, wollten ſie ſelbſt nur um ſo eifrigere und wahrere Verehrer des Chriſtenthums ſeyn. Aber ebendamit iſt dann auch ſogleich angedeutet, was den Manichäismus wiederum in einen gewißen Gegenſaz zum Chriſtenthum brachte, und was der Gegenſtand des langen und heftigen Streits war, welchen die Lehrer der chriſtlichen Kirche mit den Häuptern der Manichäiſchen Secte über das katholiſche und Manichäiſche Chriſtenthum führten. Das Chriſtenthum der katholiſchen Kirche ſchien den Manichäern auf einer Stufe zu ſtehen, auf welcher es von der von ihnen aufgefaßten Idee noch ſehr entfernt war, der Manichäismus ſollte erſt dem Chriſtenthum ſeine Vollendung geben, und die vollkommene Darſtellung ſeiner Idee ſeyn. Indem wir nun dieſes Verhältniß des Manichäismus zum Chriſtenthum näher unterſuchen, ſtellt es ſich uns vor allem in der bekannten Behauptung Mani's dar, er ſey nicht blos ein Apoſtel Jeſu Chriſti, ſondern der von Jeſus verheißene Paraklet. In welchem Sinne ſich Manes ſo nannte, zeigt am beſten die Parallele, die ſich in dieſer Beziehung, wie ſchon Mosheim S. 748. richtig bemerkt hat, zwiſchen Manes und Muhamed ziehen läßt [4]). Beide ſezten zwar die Lehre, die ſie aufſtellten, dem Chriſtenthum entgegen, ſie erkannten aber zugleich in demſelben ein ihrer Lehre ganz verwandtes und homogenes Element, ihre Lehre ſollte da-

4) Nur ſcheint die gewöhnliche, auch von Neander I. 2. S. 821. wiederholte Angabe, Muhamed ſelbſt habe von ſich behauptet, daß er der von Chriſtus verheißene Paraklet ſey, nicht richtig zu ſeyn. Erſt ſeine Anhänger bezogen die Verheißung des Paraklets auf ihn, um dadurch ſeine Verſicherung, daß ein prophetiſches Verhältniß zwiſchen dem Islam und Chriſtenthum ſtattfinde, zu befeſtigen. Vgl. die Abhandlung über das Verhältniß des Islams zum Evangelium in der Theol. Quartalſchrift Tüb. 1830. 1. S. 13.

her erſt das Aechte und Unächte im Chriſtenthum ſcheiden, demſelben zu ſeinem Verſtändniß helfen, und ihm ſeine wahre Reinheit und Vollendung geben. Da nun in den Schriften des N. T. ſelbſt, in den von der Sendung des Paraklets redenden Stellen, ein Zeitpunct bezeichnet iſt, in welchem erſt die Wahrheit des Chriſtenthums in ihrem vollen Lichte hervortreten ſollte, ſo galt eben dies als eine von dem Chriſtenthum ſelbſt anerkannte Beſtätigung der Anſicht, die man von dem Verhältniß jener Lehren zum Chriſtenthum aufſtellen zu müſſen glaubte, und es ſollte daher auch der einſt kommende, zur wahren Erkenntniß führende Paraklet des N. T. in der Perſon jener Religionsſtifter erſchienen ſeyn. Daß ſich auf dieſem Wege die Vorſtellung von der Identität Mani's mit dem Paraklet bildete, liegt nicht undeutlich in der erſten Unterredung Auguſtins mit dem Manichäer Felix c. 1., wo Felix auf die Aufforderung Auguſtins: *Manichaeum proba nobis, apostolum esse Christi*, erwiedert: *Et sanctitas tua mihi probet, quod in Evangelio scriptum est, Christo dicente: „Vado ad patrem, et mitto vobis sanctum paracletum, qui vos inducat in omnem veritatem.“ Hoc tu extra scripturam istam, proba, esse scripturam spiritus sancti, quod Christus promisit, ubi omnis veritas reperiatur. Et si invenero veritatem in aliis codicibus, qui ad Manichaeum non pertinent, et Christus illos tradidit: sic enim dictum est a Christo, quia spiritus sanctus, paracletus, ipse in omnem veritatem inducet: secundum Christi sermonem ego scripturam Manichaei recuso.* Vgl. Contra Ep. fund. c. 9.: *Fortasse dicas mihi: Quando ergo venit a Domino promissus paracletus? Hic ergo, si non haberem aliud, quod crederem, facilius eum adhuc venturum exspectarem, quam per Manichaeum venisse concederem.* Daher bemühte ſich Auguſtin, vor allem darzuthun, daß die Verheißung der Paraklets wirklich an den Jüngern Jeſu

in Erfüllung gegangen ſey, wogegen der Manichäer immer wieder darauf beſtund: *In ipsis apostolis unum quaero, qui me doceat de initio, de medio et de fine.— Quia sanctitas tua hoc dicit, quod apostoli ipsi acceperunt spiritum sanctum, paracletum, iterum dico, de apostolis ipsis, quem volueris, doceat me, quod me Manichaeus docuit, aut ipsius doctrinam evacuet de duodecim, quem volaeris.* **Disp. I. cum Fel. c. 6.** Manes kann ſich daher, indem er die Ankündigung des Paraklets auf ſeine Perſon bezog, unter demſelben nur einen zur Vollendung der Wahrheit auftretenden menſchlichen Lehrer gedacht haben. Man hat ihm aber öfters auch die Behauptung beigelegt, er habe ſich als Paraklet für den heiligen Geiſt ſelbſt ausgegeben. Schon Euſebius ſagt von Manes **H. E. VII, 31.** geradezu, er ſey aufgetreten, *τὸν παράκλητον, καὶ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ἅγιον, αὐτὸς ἑαυτὸν ἀναχηρύττων*, und Auguſtin weiß ſich **Contra Ep. fund. c. 6.** die Gewohnheit Manis, ſich in allen ſeinen Briefen nur Apoſtel Chriſti, nicht aber des Paraklets, zu nennen, nur daraus zu erklären, daß er ſich ſelbſt für den Paraklet hielt. *Quid hoc esse causae arbitramur, nisi quia illa superbia, mater omnium haereticorum, impulit hominem, ut non missum se a paracleto vellet videri, sed ita susceptum, ut ipse paracletus diceretur. Sicut Jesus Christus homo non a Dei filio, id est, virtute et sapientia Dei, per quem facta sant omnia, missus est: sed ita susceptus secundum catholicam fidem, ut ipse esset Dei filius, id est, in illo ipso Dei sapientia sanandis pectoribus appareret, sic se ille voluit a spiritu sancto, quem Christus promisit, videri esse susceptum, ut cum jam audiamus Manichaeum spiritum sanctum, intelligamus apostolum Jesu Christi, id est, missum a Jesu Christo, qui eum se missurum esse promisit. Singularis audacia ista et ineffabile sacrilegium.* Vgl. c. 8.:

Quod cum a nobis quaeritur (warum Manes in den Eingangsworten seiner Briefe nicht den heiligen Geist genannt habe), *respondetis utique, Manichaeo apostolo nominato, spiritum sanctum paracletum nominari, quia in ipso venire dignatus est.* Es wird aber durch eben diese eine bloße Folgerung enthaltende Stelle nur um so gewisser, was sich ohnedies nicht bezweifeln läßt, daß die Kirchenlehrer nur durch die von ihnen angenommene Identität des Paraklets und des heiligen Geistes veranlaßt wurden, bei Manes, da er sich einmal Paraklet nannte, das Vorgeben vorauszusezen, er sey der heilige Geist, oder die concrete, leibhaftige Erscheinung desselben. Vgl. Epiph. Haer. LXVI, 61. Diese Voraussezung ist ebenso grundlos, als jene andere von Eusebius a. a. O. und einigen andern Schriftstellern, z. B. Theodoret Fab. haer. I, 26. damit verbundene, er habe sich für Christus ausgegeben. Wie sollte das Eine oder das Andere sich denken lassen? Glaubte Augustin Contra Ep. fund. c. 8., den Manichäern entgegenhalten zu dürfen: *Quare exhorreatis, cum dicit catholica ecclesia, eum, in quo venit divina sapientia, natum esse de virgine, cum vos eum, in quo spiritum sanctum venisse praedicatis, natum de femina, viro mixta, nihil horreatis?* so dürfen wir wohl dem Häretiker selbst so viele Consequenz zutrauen, daß er sich eines so handgreiflichen Widerspruchs nicht schuldig machte [5]). Was

5) Evodius De fide c. 24. nennt den h. Geist den Genius des Manes in einer der obigen Augustinischen sehr ähnlichen, allerlei Consequenzen enthaltenden Stelle: *Certe ipsum Manichaeum de patre atque de matre natum fuisse, non negabunt, cujus animam secundum suum errorem Deum esse omnipotentem, similiter non negabunt, qui se mira superbia assumtum a genio suo, hoc est, a spiritu sancto esse gloriatur. Et utique si genius est spiritus sancti, et ipse spiritus sanctus, et ipse Deus omnipo-*

demnach Manes, wenn er ſich ſelbſt nicht blos einen Apoſtel Jeſu Chriſti, ſondern den von Chriſtus verheißenen Pa-

tens ut spiritus sanctus, qui tamen Manichaeus carnem habuit, in qua si coinquinatus est spiritus sanctus, aut ejus anima genia spiritus sancti, coinquinabilem Deum colunt. Was das Vorgeben betrifft, Manes ſey Chriſtus (ſchon Euſebius ſagt a. a. O. wenigſtens: χριστὸν αὐτὸν μορφάζεσθαι ἐπειρᾶτο, vgl. oben S. 241. f.), ſo mögen ſich dies zwar ſpätere Manichäer erlaubt haben, gewiß aber nicht die Manichäer zur Zeit Auguſtins. Nur aus polemiſcher Sucht, Conſequenzen zu machen, ſagt Auguſtin in der obigen Stelle Contra Ep. fund. c. 8.: *Quid aliud suspicer, nescio, nisi quia iste Manichaeus, qui per Christi nomen ad imperitorum animos aditum quaerit, pro Christo isto ipso se coli voluit? Hoc unde conjiciam, breviter dicam.* Auguſtin ſpricht dann in der ſchon früher S. 303. angeführten Stelle von der Manichäiſchen Feier des *bema*, die mit dem chriſtlichen Paſchafeſt zuſammentraf, und fährt fort: *Quis non suspicetur, qui diligenter attenderit, ideo negari a Manichaeo, Christum natum esse de femina, et humanum corpus habuisse, ne passio ejus, quod totius jam orbis festissimum tempus est, ab eis, qui sibi credidissent, celebraretur, et non tanta devotione diem mortis suae desiderata solennitas honoraret? Hoc enim nobis* (Auguſtin ſpricht von ſich als Manichäer) *erat in illa bematis celebritate gratissimum, quod per Pascha frequentabatur, quoniam vehementius desiderabamus illum diem festum, substracto alio, qui solebat esse dulcissimus.* Die Manichäer ſezten ihr *bema* dem chriſtlichen Paſchafeſt entgegen, und ſahen gerne in der allgemeinen Feſtlichkeit der Zeit eine auf die Todtenfeier ihres Meiſters zurükfallende Verherrlichung. Daß aber dabei die Abſicht zu Grunde lag, Manes an die Stelle Chriſti zu ſezen, ſo daß Manes für daſſelbe gehalten worden wäre, was Chriſtus nach der Lehre der Manichäer war, widerlegt eben dieſe Stelle, da ja die Manichäer Manes von Chriſtus ebendadurch unterſchieden, daß er wahrhaft gelitten habe. Um, was Auguſtin in der obigen Stelle von dem Ma-

raklet nannte, damit allein ſagen wollte, war nur dies, daß er der Vollender deſſen ſey, was ihm im Chriſtenthum der katholiſchen Kirche noch unvollendet und auf halbem Wege ſtehen geblieben zu ſeyn ſchien. Dieſe höhere Vollendung aber ſollte dem Chriſtenthum gerade durch dasjenige gegeben werden, was den eigenthümlichſten Inhalt ſeiner Lehre ausmachte, durch den Dualismus, auf welchen er alles zurükführte, und durch die aus demſelben für die Lehre von der Heilsordnung abgeleiteten ſittlichen Grundſäze. Der Gegenſaz des guten und böſen Princips, und die durch die Miſchung der beiden Principien durchaus bedingte Beſchaffenheit der Welt mußte dem Menſchen zuvor bekannt ſeyn, wenn er zur Erkenntniß ſeines Heils gelangen ſollte. *Venit Manichaeus cum praedicatione sua*, ſagt der Manichäer Felix in ſeiner Unterredung mit Auguſtin c. 9., *et suscepimus eum, secundum quod Christus dixit: Mitto vobis spiritum sanctum: et Paulus venit et dixit, quia et ipse venturus est* (in der Stelle I. Cor. 13, 9.): *cum venerit, quod perfectum est, abolebuntur ea, quae ex parte dicta sunt* [6]), *et postea nemo venit, ideo susce-*

---

manichäiſchen *bema* ſagt, richtig aufzufaſſen, iſt nicht zu überſehen, daß das chriſtliche Paſcha, mit welchem die Manichäer ihr Bema paralleliſirten, nicht die Auferſtehungs- ſondern die Leidens-Feier Chriſti iſt (ſ. Rheinwald Kirchliche Archäol. S. 176.). Die manichäiſche Anſicht kann alſo nur dieſe geweſen ſeyn: Wenn die chriſtliche Leidens- und Todes-Feier Sinn und Bedeutung haben, ſomit einem wirklich Geſtorbenen gelten ſoll, ſo ſey dabei nicht an Chriſtus, der ja nicht wirklich geſtorben, ſondern an Manes zu denken: *ejus diem passionis celebrandum esse, qui vere passus est.* Nur in Beziehung auf Manes ſey das chriſtliche Paſcha ein wahres Paſcha, und ſodann auch daſſelbe, was ihr *bema* war.

6) Auch auf dieſe Stelle berief ſich Manes beſonders Epiph. Haer. LXVI, 61.

pimus Manichaeum. Et quia venit Manichaeus, et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem etc. (ſ. oben S. 347.). Dieſe über die Natur der Dinge gegebenen Aufſchlüſſe waren die heilbringenden, aus der ewigen Quelle des Lebens gefloßenen Worte, die Manes in dem Eingange ſeiner Epist. fund. ankündigte. S. oben S. 240. Was daher in den Schriften des N. T. mit dem von Manes aufgeſtellten Dualismus auf irgend eine Weiſe übereinzuſtimmen ſchien, wurde unter die ächteſten Beſtandtheile der evangeliſchen Lehre gerechnet, und Manes und ſeine Anhänger benüzten Stellen, wie Matth. 7, 18. 13, 24. Joh. 1, 5. 8, 44. 14, 30. II. Cor. 4, 4. (vgl. Epiph. Haer. LXVI, 67-69.), und beſonders auch diejenigen, in welchen der Apoſtel Paulus von dem Gegenſaze zwiſchen Geiſt und Fleiſch ſpricht, ſehr gerne zur Empfehlung ihrer Lehren und Grundſäze. Da ſie aber in den Schriften des N. T. ſo vieles fanden, was die Manichäiſche Lehre nicht nur nicht beſtätigte, ſondern in offenbarem Widerſpruche mit ihr ſtund, ſo konnten ſie, der Vorausſezung zufolge, daß die urſprüngliche Lehre des Chriſtenthums von der Manichäiſchen nicht verſchieden ſey, in allen Stellen dieſer Art nur eine Entſtellung und Verfälſchung des ächten Chriſtenthums ſehen. Sie ſtellten daher den Grundſaz auf, daß die ſchriftlichen Urkunden des Chriſtenthums nicht unbedingt angenommen werden dürfen, ſondern vor allem geprüft werden müſſe, was in ihnen zum ächten Inhalt des Chriſtenthums gehöre. Als ächter Inhalt des Chriſtenthums konnte aber nur das gelten, was den Character der Manichäiſchen Lehre an ſich trug, daher mußte nach dieſem Kriterium ohne Bedenken alles, was damit nicht zuſammenſtimmte, verworfen werden, weil das urſprüngliche Chriſtenthum ſich ſelbſt nicht widerſprechen konnte. *Me quidem*, ſagt der Manichäer Faustus XVIII, 3., *Manichaea fides reddit tutum, quae principio mihi non cunctis, quae ex salva-*

toris nomine scripta leguntur, passim credere persuasit, sed probare, si sint eadem vera, si sana, si incorrupta, esse enim permulta zizania, quae in contagium boni seminis scripturis fere omnibus noctivagus quidam seminator insperserit, idcircoque me ne hic terrnerit sermo, quamvis reverendi nominis praeferat inscriptionem, quia probare mihi adhuc ex proposito licet, utrumne et hic interdiani satoris et boni sit, an nocturni illius et pessimi. Vgl. **XXXIII, 3.:** *Nec immerito nos ad hujusmodi scripturas, tam inconsonantes et varias, nunquam sane sine judicio ac ratione aures afferimus, sed contemplantes omnia, et cum aliis alia conferentes, perpendimus, utrum eorum quidque a Christo dici potuerit necne. Multa enim a majoribus vestris eloquiis Domini nostri inserta verba sunt, quae nomine signata ipsius, cum ejus fide non congruant.* Daß nach dieſem Grundſaze der Uebereinſtimmung der Schrift mit ſich ſelbſt als ächter Inhalt des Chriſtenthums nur das anerkannt werden konnte, was insbeſondere der Würde Chriſti, wie ſie nach Manichäiſchen Begriffen gedacht werden mußte, keinen Eintrag that, zeigt Fauſtus in folgender Stelle **XXXII, 7.:** *De Testamento novo sola accipientes ea, quae in honorem et laudem filii majestatis vel ab ipso dicta comperimus, vel ab ejus apostolis, sed jam perfectis ac fidelibus, dissimulavimus cetera, quae aut simpliciter tunc et ignoranter a rudibus dicta, aut oblique et maligne ab inimicis objecta, aut imprudenter a scriptoribus affirmata sunt, et posteris tradita: dico autem hoc ipsum: natum ex femina turpiter, circumcisum judaice, sacrificasse gentiliter, baptizatum humiliter, circumductum a diabolo per deserta, et ab eo tentatum quam misserrime. His igitur exceptis, et si quid ei ab scriptoribus ex Testamento veteri falsa sub testificatione injectum est, credimus cetera, praeci-*

pue crucis ejus mysticam fixionem, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera, tum praecepta salutaria ejus, tum parabolas, cunctumque sermonem deificum, qui maxime duarum praeferens naturarum discretionem, ipsius esse, non venit in dubium [7]). — *Quid ergo peregrinum hoc, aut quid mirum est, si et ego de Testamento novo purissima quaeque legens et meae saluti convenientia ea praetermitto, quae a vestris majoribus inducta fallaciter et majestatem ipsius et gratiam decolorant.* Je mehr in dieſem Sinne das Chriſtenthum ſeiner urſprünglichen Würde zurükgegeben würde, deſto mehr ſollte es dadurch von allen, ihm aus dem Heidenthum und Judenthum anhängenden, fremdartigen Zuſäzen gereinigt, und in ſeiner Selbſtſtändigkeit und Eigenthümlichkeit aufgeſtellt werden. Daher war Manes, als Paraklet, der Vollender der wahren Religion, auf welchen kein Anderer mehr kommen konnte. In ihm und durch ſeine Lehre ging erſt über alles, was die frühere Zeit, ſo weit ſie Wahrheit enthielt, doch wenigſtens ſo häufig in Symbolen und Allegorien verhüllt hatte, das wahre Licht und das volle Bewußtſeyn auf. *Tu praecipue*, ſagt Auguſtin XV, 6. zu Fauſtus, *Manichaeum ob hoc praedicas, quod non ad talia* (Symbole und Allegorien) *dicenda, sed potius ad solvenda ultimus venerit, ut et figuris antiquorum apertis, et suis narrationibus ac disputationibus evidenti luci prolatis, nullo se occultaret aenigmate. Addis etiam praesumtionis hujus causam, quod videlicet antiqui, ut figuras hujusmodi vel viderent, vel agerent,*

---

7) Dieſe Hochſchäzung der Bergrede (denn dieſe iſt doch wohl in dem obigen Zuſammenhange unter dem *cunctus sermo deificus* zu verſtehen) bezog ſich hauptſächlich auf die Stelle Matth. 7, 18., in welcher die Manichäer ihren Dualismus klar ausgeſprochen fanden.

vel dicerent, sciebant istum postea venturum, per quem cuncta manifestarentur, ille autem, qui sciret, post se neminem affuturum, sententias suas nullis allegoricis ambagibus teneret [8]).

Es ist schon in den angeführten Stellen ziemlich deutlich ausgesprochen, wodurch die Manichäer ein solches Verfahren mit den schriftlichen Urkunden des Christenthums begründeten. Sie machten es als ein Recht der Vernunft geltend, zu prüfen, was als Wahrheit anerkannt werden sollte. Nur die das Kriterium der Wahrheit in sich tragende, oder die durch die Manichäische Lehre erleuchtete, durch den Paraklet in die Wahrheit eingeweihte Vernunft sollte bestimmen können, was als ächter Inhalt des Christenthums anzusehen sey. *Nobis paracletus, ex novo Testamento promissus, perinde docet, quid ex eodem accipere debeamus, et quid repudiare.* **Faustus XXXII, 6.** Sie rechtfertigten aber ihr Verfahren den Christen gegenüber noch durch besondere Gründe;

1. Sie behaupteten, in Beziehung auf das N. T. nichts anders zu thun, als was sich die Christen selbst gegen das A. T. erlauben. Darauf beruft sich Faustus **XXXII, 1. f.** Er wirft die Frage auf; Ob aus der Annahme des Evangeliums folge, daß man alles in demselben Enthaltene glauben müsse? Auch die Christen glauben ja deswegen, weil sie das A. T. annehmen, nicht alles, was in demselben geschrieben ist. Außer den Weissagungen, die den Juden einen künftigen König verkündigten, welchen die Christen für Jesus halten, und einigen Vor-

8) Mit dieser Behauptung der Manichäer steht allerdings, wie Augustin mit Recht bemerkt, die bei Manes so vorherrschende symbolisch-mythische Darstellungsweise in einem gewißen Widerspruch. Allein außer dem schon oben S. 350. Bemerkten kommt noch in Betracht, daß die von Manes offen gelehrte Wahrheit auch als der Schlüssel seiner eigenen Allegorien und Symbole angesehen werden muß.

ſchriften für das bürgerliche Leben, dergleichen die Gebote des Decalogus ſind: du ſollſt nicht tödten, nicht ehebrechen, verwerfen die Chriſten alles Uebrige. Warum ſich alſo nicht auch die Manichäer in Anſehung des N. T. nur an den reinſten Inhalt deſſelben halten dürfen? *An si patris Testamentum habet aliqua, in quibus parum debeat audiri: patris enim esse vultis judaicam legem, cujus novimus, quam multa vobis horrorem, quam multa pudorem faciant, ut, quantum ad animum, jamdudum ipsi judicaveritis, eam non esse sinceram: quamvis pater ipse, ut creditis, digito suo eam vobis, partim Moyses scripserit, fidelis et iuteger: solius filii putatis Testamentum non potuisse corrumpi, solum non habere aliquid, quod ex se debeat improbari? — Desinite jam proinde id a nobis exigere in Testamento novo, quod vos non servatis in veteri. — Liceat tantundem et nobis in Testamento novo per paracletum, quantum vobis in veteri licere ostenditis per Jesum.*

2. Sie hielten die Schriften des N. T. nicht für Werke der unmittelbaren Jünger Jeſu, oder nahmen wenigſtens an, ſie ſeyen, wenn auch von ächten Jüngern Jeſu verfaßt, doch von judaiſirenden Schriftſtellern ſo verfälſcht worden, daß ſie ohne die ſtrengſte Scheidung des Aechten und Unächten nicht als Urkunden des Chriſtenthums angeſehen werden können. Dieſer Angriff auf die Authentie und Integrität der Schriften des N. T. traf zunächſt und in ſeiner ganzen Stärke die Evangelien, bei welchen ihnen ſchon die Ueberſchrift (*κατὰ Ματθ. etc.*) den klaren Beweis an die Hand zu geben ſchien, daß ſie nicht von den Jüngern Jeſu ſelbſt, deren Namen ſie führen, verfaßt ſeyen. Fauſtus ſagt **XXXII, 2.** vom Teſtamente des Sohns: *Nec ab ipso (filio) scriptum constat, nec ab ejus apostolis, sed longo post tempore a quibusdam incerti nominis viris, qui, ne sibi non haberetur fides scribenti-*

bus, quae nescirent, partim apostolorum nomina, partim eorum, qui apostolos secuti viderentur, scriptorum suorum frontibns indidernnt, asseverantes, secundum eos se scripsisse, quae scripserint. Quo magis mihi videntur injuria gravi affecisse discipulos Christi, quia, quae dissona iidem et repugnantia sibi scriberent, ea referrent ad ipsos, et secundum eos haec scribere se profiterentur Evangelia, quae tantis sint referta erroribus, tantis contrarietatibus narrationum simul ac sententiarum, ut nec sibi prorsus, nec inter se ipsa conveniant. Quid ergo aliud est, quam calumniari bonos, et Christi discipulorum concordem coetum in crimen devocare discordiae? Quae quia nos legentes animadvertimus cordis obtutu sanissimo, aequissimnm judicavimus, utilibus acceptis ex iisdem, id est, iis, quae et fidem nostram aedificent, et Christi Domini atque ejus patris omnipotentis Dei propagent gloriam, cetera repudiare, quae nec ipsorum majestati, nec fidei nostrae conveniant. Vgl. **XXXII, 3.**: *Multa a majoribus vestris eloquiis Domini uostri inserta verba sunt, quae nomine signata ipsius cum ejus fide nou congruant. praesertim quia, ut jam saepe probatum a nobis e·', nec ab ipso haec sunt, nec ab apostolis ejus, sed multa post eorum assumtionem a nescio quibus, et ipsis inter se non concordantibus semijudaeis per famas opinionesque comperta sunt, qui tamen omnia eadem in apostolorum Domini conferentes nomina, vel eorum, qui secuti apostolos viderentur, errores ac mendacia sua secundum eos se scripsisse mentiti sunt.* Vgl. **XVII, I.** Wenn ſie daher auch namentlich in den Reden Jeſu noch etwas Aechtes vorausſezten, und in dieſer Beziehung, um des Evangeliums willen, die Evangelien völlig zu verwerfen, nicht den Schein haben wollten, ſo waren ihnen doch die Schriften im Ganzen unächte und untergeſchobene. Die Apoſtelgeſchichte verwarfen ſie gera-

dezu, weil sie die Thatsache erzählte, durch welche nach dem christlichen Glauben die Verheißung des Paraklets schon vor Manes in Erfüllung gegangen war, Aug. Contra Adim. c. 17. Das mildeste Urtheil erfuhren die Pauliniſchen Briefe, deren Inhalt in vielen Stellen die Manichäer besonders ansprechen mußte. Da sie aber auch hier auf sehr vieles stießen, was mit ihrem Systeme nicht in Einklang zu bringen war, so hatten sie auch hier die Auskunft bereit, die Briefe enthalten auch Nicht-pauliniſches, wenn man nicht etwa lieber in Paulus selbst noch manches Ungeläuterte, noch vom Judenthum ihm Anhaftende, voraussezen wolle. So äußert sich wenigstens Faustus XI, 1.: *Quia vobis ita placet, qui nunquam sine stomacho auditis, aliquid esse in apostolo cauponatum, ne hoc quidem nobis sciatis esse contrarium. Siquidem haec vetus videatur esse et antiqua opinio Pauli de Jesu, cum eum et ipse David filium putaret* (Rom. I, 3.), *ut ceteri, quod tamen ubi falsum didicit, interpolat et infirmat, scribensque ad Corinthios: Nos, inquit, neminem novimus secundum carnem etc.* II. Cor. 5, 16. — *Quod si ita est, quid ergo et nos indignum facimus, si novam et meliorem Pauli tenentes confessionem, veterem illam ac deteriorem projiciamus? — Verumtamen, si ejus est et prior illa sententia, nunc emendata est, sin fas non est Paulum inemendatum dixisse aliquid unquam, ipsius non est.* Daß sie diesen leztern Fall öfters annahmen, versichert Augustin Contra Faust. XXXIII, 6. *Quid vobis, faciam, quos contra testimonia scripturarum ita obsurdefecit iniquitas, ut quidquid adversum vos inde prolatum fuerit, non esse dictum ab apostolo, sed a nescio quo falsario sub ejus nomine scriptum esse, dicere audeatis?* Dieser Betrug, der überhaupt an den Schriften des N. T. ausgeübt worden seyn sollte, bezwekte nichts anders, als die Vermischung des Judenthums mit

der reinen Lehre des Evangeliums. *Volunt enim nescio quos corruptores divinorum librorum ante ipsius Manichaei tempora fuisse. Corrupisse autem illos, qui Judaeorum legem evangelio miscere cupiebant.* Aug. De util. cred. c. 3.

Die leitende Idee dieses kritischen Verfahrens war, wie auch aus allen diesen Stellen hervorgeht, die Reinigung des Christenthums von allem Heidnischen und Jüdischen. Dadurch sollte zugleich alles aus ihm ausgeschieden werden, was in ihm noch von einer Einwirkung des bösen Princips herrührte, und in den geistigen Character des Christenthums noch ein unreines, materielles Element einmischte. Denn der Gegensaz des Geistes und der Materie, des Lichts und der Finsterniß, des Guten und Bösen, war der höchste Gesichtspunct, aus welchem das Verhältniß des N. T. zum A., des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum betrachtet werden sollte, und als der ächteste und ursprünglichste Inhalt des Christenthums konnte nur das gelten, worin sich das Manichäische Lichtprincip in seiner Reinheit darstellte. Wie nämlich Manes, sagt Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch seiner Schrift gegen die Manichäer, die Schriften des A. T. dem bösen Princip (τῇ πρὸς αὐτοῦ λεγομένῃ κακίᾳ) zuschrieb, so sollten die Evangelien und die übrigen Schriften des N. T. wie er meinte, von dem guten Gott gegeben seyn, aber nicht einmal diese, behauptete er, der Meister der Lästerung, seyen von dem Einflusse des entgegengesezten Gottes ganz rein geblieben, auch in ihnen finde sich, wie durch eine Mischung vieles von der sogenannten Hyle, alles dieß müsse entfernt werden, damit rein für sich bleibe, was er dem guten Princip zuschreiben zu dürfen meint. Indem er nun nach seiner Meinung die Wiederherstellung der heiligen Schriften unternahm, und deßwegen hauptsächlich der Paraklet zu seyn behauptete, verwarf er das Meiste, und ließ nur weniges

ſtehen, was ganz aus dem Zuſammenhang mit dem Verwandten geriſſen war. Was eine ſo gewaltſam eingreifende Hand noch zurükließ, ſagt uns derſelbe Schriftſteller III, I. weiter: „Daß die Manichäer die Evangelien zu ehren behaupten, geſchieht nur zum Schein, würden ſie wirklich die Evangelien ehren, ſo dürften ſie doch ſie nicht beſchneiden, nicht Theile derſelben hinwegnehmen, nicht Anderes hinzuthun, und nach ihrem Sinne Zuſäze zu den Evangelien machen. Ihre Zunge kennt dieſe Evangelien nicht, aus ihren Vorleſungen ſind ſie verbannt, ſie haben hinzugeſchrieben, was ſie wollten, und hinweggelaſſen, was ihnen gut dünkte, und zulezt iſt es nur noch der Name, mit welchem ſie, auch hierin lügneriſch, den Evangeliencodex das Evangelium nennen, nachdem ſie dieſen Codex ſo wenig erhalten, ſondern vielmehr einen andern Codex von Schriften, in welchen das Evangelium bis auf den Namen verſchwunden iſt, nach ihrem eigenen Plan ſich gemacht haben. Sie haben weit mehr, als alle Andere, die Evangelien mishandelt, Andere nehmen ſie nicht an, aber indem ſie ſie nicht annehmen, verderben ſie ſie auch nicht, ſondern ſie verwerfen ſie blos, treten aber ihren Inhalt nicht mit Füßen. Dieſe aber haben unter dem Scheine, ſie anzunehmen, ſie mit Füßen getreten, verhöhnt und ihren Inhalt verfälſcht, und gethan, was Zauberer und ſchädliche Menſchen zu thun pflegen. Wenn jene nicht glauben, ſo iſt es bloßer Unglaube, ſie laſſen ſich in keine Unterſuchungen über das ein, was ſie nicht glauben, dieſe aber unternehmen es, mitten unter den Chriſten auftretend, die Harmonie der Schriften aufzuheben, ſie löſen den Zuſammenhang auf durch ſelbſt erſonnene Lehren, und gebrauchen den Namen des Evangeliums nur als Mittel des Betrugs.“

Es war in der That ein völlig rationelles Verhältniß, in das ſich die Manichäer, bei einer ſo freien Behandlung

der Urkunden des Christenthums, zum Christenthum sezten. Sie wollten zwar das Christenthum keineswegs verwerfen, den Glauben an Christus nicht aufheben, Christus sollte auch nach ihrer Ueberzeugung das Princip der religiösen Erkenntniß seyn, was sie aber als Wahrheit im Christenthum anerkannten, was sie in Ansehung der Person Christi glaubten, und als Inhalt seiner Lehren annahmen, bestimmten sie durchaus nur nach der Idee, die sie sich nach den Grundsäzen ihres Dualismus über das Wesen des Christenthums gebildet hatten. Da aber die Quelle dieser Idee die Lehre Mani's war, so scheinen sie an die Stelle der in den Schriften und in der Lehre des N. T. verworfenen äußern Auctorität nur eine andere äußere Auctorität gesezt zu haben, bei welcher dieselbe Frage, die sie in Ansehung der Schriften des N. T. erhoben, wiederkehrte, welchen Glauben sie verdiene? Diese Einwendung berührt Augustin **Contra Faust. XIII, 4.**: *Manichaeus vester apostolum Christi se dicit. — Huic vos de Christo quare credidistis? Quemnam testem vobis sui apostolatus adduxit? Nomenque ipsum Christi — cur iste invasit, cur usurpavit, qui prophetis Hebraeis vos vetat credere? Ne diceretur ei: Mentiris, protulerit vobis aliquos prophetas, secundum assertionem suam Christum praenunciantes: quid facietis ei, qui — neque ipsis, neque illi credere voluerit?* Allein Manes selbst scheint doch, wie schon bemerkt worden ist, obgleich freilich gerade hierüber keine bestimmteren Zeugnisse vorhanden sind, den Glauben an seine Lehre nicht auf äußere Beweise zur Beglaubigung seiner göttlichen Sendung, sondern nur auf ihre reinere, der Vernunft einleuchtende Wahrheit gestützt zu haben. Indem er sich Apostel Jesu Christi nannte, berief er sich dafür nur auf die heilbringenden, aus der ewigen Quelle des Lebens geflossenen Worte, die er mitzutheilen hatte. Seine Lehre sollte die wahre seyn, weil sie Fragen beantwortete,

die die nach Wahrheit forſchende, die ſpeculirende Vernunft nicht unbeantwortet laſſen konnte, Bedürfniße befriedigte, die tief in der Natur des menſchlichen Geiſtes gegründet zu ſeyn ſchienen. Es iſt daher doch eigentlich immer nur die Auctorität der Vernunft, die Manes und ſeine Schüler der äußern Auctorität der in den Urkunden des Chriſtenthums enthaltenen Lehre entgegenſezten, und die ſie zu berechtigen ſchien, mit demſelben Selbſtvertrauen, das allen rationaliſtiſchen Gegnern des Chriſtenthums eigen iſt, auf die Chriſten, als Anhänger eines blinden Auctoritätsglaubens, herabzuſehen, der ihnen eine Verachtung des göttlichen Geſchenkes der Vernunft zu ſeyn ſchien. *Tu, qui temere omnia credis*, hält der Manichäer Fauſtus, zur Ehrenrettung der Vernunft, Auguſtin entgegen XVIII, 3., *qui naturae beneficium, rationem, ex hominibus damnas, cui, inter verum falsumque judicare, religio est, cuique, bonum a contrario separare, non minus formidini est, quam infantibus lamiae, quid facturus eris, cum te in capituli hujus* (Matth. 5, 18.) *angustiam necessitas coget?* Was Auguſtin von allen Häretikern behauptet (De utilitate credendi c. 15.), daß ſie zwar zum Glauben an Chriſtus auffordern, aber es dabei für unwürdig erklären, ohne Vernunft zu glauben, gilt vorzugsweiſe von den Manichäern, von welchen Auguſtin in derſelben Schrift (c. 1.) ſagt, daß ſie *sacrilege ac temere invehantur in eos, qui catholicae fidei auctoritatem sequentes, antequam illud verum, quod pura mente conspicitur, intueri queant, credendo praemuniuntur, et illuminaturo praeparantur Deo. Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mira et simplici ratione eos, qui se audire vellent, introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem spreta religione, quae mihi puerulo a parentibus*

insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione teneri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate? Quis non his pollicitationibus illiceretur, praesertim adolescentis animus cupidus veri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus (man vgl., was Auguſtin **De duab. anim. c. 9.** über ſeine damalige Vorliebe für den Manichäismus ſagt), *qualem me tunc illi invenerunt, spernentem scilicet quasi aniles fabulas, et ab eis promissum apertum et sincerum verum tenere atque haurire cupientem? Sed quae rursum ratio revocabat, ne apud eos penitus haererem, ut me in illo gradu, quem vocant auditorum, tenerem, ut hujus mundi spem atque negotia non dimitterem, nisi quod ipsos quoque animadvertebam, plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere?* [9]). Vgl. c. 9.: *Profitentur hoc omnes haeretici (sequi viam catholicae disciplinae), negare non possunt, sed ita, ut eis, quos illectant, rationem se de obscurissimis rebus polliceantur reddituros, eoque Catholicam maxime, criminantur, quod illis, qui ad eam veniunt, praecipitur, ut credant, se autem non jugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire, gloriantur. Quid, inquis, dici potuit, quod ad eorum laudem magis pertineret? Non ita est. Hoc enim faciunt, nullo robore praediti, sed ut aliquam concilient multitudinem nomine rationis. Qua promissa naturaliter anima gaudet humana, nec vires*

9) Von dem hohen Selbſtvertrauen, mit welchem die Manichäer ſich für die vom Licht der Vernunft Erleuchteten hielten, zeugt auch, was ſie von einem ſolchen, der von ihrer Secte wieder abfiel, zu ſagen pflegten: *lumen per illum transitum fecit.* Aug. De ut. cred. 1.

suas valetudinemque considerans, sanorum escas appetendo, quae male committuntur, nisi valentibus, irruit in venena fallentium. Nam vera religio, nisi credantur, quae quisque postea, si se bene gesserit, dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest. Was Augustin diesen Häretikern gegenüber in der genannten Schrift **De utilitate credendi** über das Bedürfniß des Menschen (oder der Menschen, wie sie gewöhnlich sind), sich in Sachen der Religion auf eine gegebene Auctorität zu stützen, bemerkt, ist größtentheils sehr treffend und richtig. Noch tiefer faßt Augustin die Frage, um die es sich hier handelt, in der kurzen Erinnerung auf, mit welcher er die lange Verhandlung mit dem Manichäer Faustus L. XXXIII. schließt: *Si quasi ratione movemini, primum cogitatis, quinam sitis, quam minus idonei ad naturam, non divam Dei, sed animae vestrae comprehendendam, sane quemadmodum velle aut voluisse vos dicitis certissima ratione, non vanissima credulitate: quod cum minime potueritis (sine dubio enim, quamdiu tales estis, nullo modo poteritis), illud saltem, quod omni humanae menti est naturaliter insitum, si modo id perversae opinionis pravitate non turbetur, Dei naturam atque substantiam incommutabilem omnino incorruptibilem cogitate vel credite, et Manichaei continuo non eritis, at aliquando et Catholici esse possitis.* So mag es denn allerdings auch bei diesen Häretikern eine Verkennung der natürlichen Unzulänglichkeit der Vernunft, wie sie erst mit dem Christenthum in dem Menschen zum Bewußtseyn kommt, gewesen seyn, was sie mit einem so hohen Vertrauen auf das natürliche Licht erfüllte, aber eben deswegen wird uns auch diese ganze Erscheinung weit begreiflicher, wenn wir, was sich uns immer klarer herausstellt, dabei in Erwägung ziehen, daß diese sogenannten Häretiker, wie so manche an-

dere, eigentlich gar nicht unter die christlichen Secten zu rechnen sind.

Da die Manichäer die religiöse Ueberzeugung nur von Gründen der Vernunft abhängig machen wollten, so konnten die gewöhnlichen, auf äußern Thatsachen beruhenden Beweisgründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, Wunder und Weissagungen, in ihren Augen keinen Werth haben. Sie sahen hierin nur eine Herabwürdigung des Christenthums, ein Mißtrauen gegen die innere Kraft seiner Wahrheit. *Enervis fidei confessio est, in Christum sine teste et argumento non credere. — Fidei simplicitatem destruitis, indiciis eam ac testibus fulciendo.* Faustus bei Augustin XII, 1. Was

1. die Wunder betrifft, so scheinen sie die Realität der Wunder Jesu nicht geläugnet zu haben, wie wir aus Aug. Contra Faust. XXVI, 2. sehen: *Si, quid cuique per naturam liceat, quaeritur, circa omnia id quaeri deberet, quae Jesus gessit, non circa mortem tantummodo ipsius. Nam et caecum a nativitate lumen videre natura non sinit, quod tamen Jesus potenter operatus videtur erga hujus generis caecos; adeo ut Judaei ipsi exclamarent, ab initio seculi nunquam fuisse visum, ut aliquis aperuisset oculos caeci nati: manum aridam sanasse, vocem aut verbum privatis his per naturam redonasse, mortuis et in tabem jam resolutis corporibus, compage reddita, vitalem redintegrasse spiritum, quem non ad stuporem adducat, et cogat quodammodo minime credere, cogitantem, quid liceat, quidve non liceat per naturam? Quae tamen omnia nos communiter facta ab eodem credimus Christiani, non consideratione jam naturae, sed potestatis tantum et virtutis Dei.* Was jedoch hiemit zugegeben ist, ist nur scheinbar, da hier der Doketismus der Manichäer eingreift. Welche Beweiskraft konnten die Wunder Jesu für den christlichen Glauben haben, wenn sie keine Realität hatten, wie alles, was Je-

ſus that, nur zum Schein geſchehen waren? Noch weniger legten ſie

2. dem Beweis aus den Weiſſagungen irgend ein Gewicht bei. Sie läugneten vor allem nach ihrer Anſicht vom A. T., daß das A. T. an Jeſu in Erfüllung gegangene Weiſſagungen enthalte, wenn aber auch das A. T., behaupteten ſie weiter, ſolche Weiſſagungen enthalten würde, ſo würden ſie doch für den chriſtlichen Glauben nichts beweiſen können. Nur für die vom Judenthum zum Chriſtenthum Uebertretenden können die Weiſſagungen der Propheten, wie Fauſtus bei Aug. XIII, 1. f. zu zeigen ſucht, einigen Werth haben, für alle Andere aber keinen. *Porro autem nos natura gentiles sumus — ex his postea sumus ad Christianismam conversi, non ante effecti Judaei, ut merito Hebraeorum prophetarum sequeremur fidem, euntes ad Christianismum, sed sola exciti fama et virtutum opinione atque sapientia liberatoris nostri, Jesu Christi. Unde si mihi, adhuc in paterna religione moranti, praedicator adveniens Christum vellet ex prophetis insinuare, hunc ego protinus dementem putarem, qui gentili mihi et longe alterius religionis homini de magis dubiis dubia conaretur adstruere. Quid ergo opus erat, nisi ut ante prophetis mihi credendum esse persuaderet, et tunc per prophetas Christo? Quod ipsum ut fieret, opus item erat aliis prophetis, qui pro istis facerent fidem. Quapropter si tu Christum per prophetas accipiendum putas, prophetas per quem accipies? — Ita nihil ecclesiae christianae Hebraeorum testimonia conferunt, quae magis constat ex gentibus, quam ex Judaeis. Sane si sunt aliqua, ut fama est, Sibyllae de Christo praesagia, aut Hermetis, quem dicunt trismegistum, aut Orphei, aliorumque in gentibus vatum, haec nos aliquanto ad fidem juvare poterunt, qui ex gentibus efficimur Christiani. Hebraeorum vero testimonia nobis etiam, si sint vera, ante fidem inuti-*

lia sunt, post fidem supervacua, quia ante quidem eis credere non poteramus, nunc vero ex superfluo credimus.

Schon durch die absprechenden Urtheile, die die Manichäer über die Authentie und Integrität der neutestamentlichen Schriften fällten, mußte den Vertheidigern des katholischen Christenthums das historische Fundament desselben völlig untergraben scheinen. Gleichwohl waren die Manichäer damit noch nicht zufrieden, und glaubten ihr Werk, die Construction eines Manichäischen Christenthums, nur zur Hälfte vollendet zu haben, wenn sie nicht noch einen weiteren Schritt gethan hätten. Bey allen Zweifeln, durch welche die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften erschüttert war, hätten doch immerhin noch die Hauptthatsachen der Geschichte Jesu in ihrer historischen Wahrheit anerkannt werden können. Darum sollte nun auch diese Seite des Christenthums nicht unangefochten bleiben, und was schon der Rationalismus der Manichäer in Beziehung auf die Schriften unternommen hatte, ihr Dokerismus in Ansehung der Geschichte Jesu vollenden.

Wie die Gnostiker sprachen auch die Manichäer, nur, wie überhaupt, so auch hier, noch entschiedener und durchgreifender, als jene, dem Leben Jesu alle objective Realität ab, seine ganze Erscheinung sollte bloßer Schein gewesen seyn. Daß schon Manes selbst diese doketische Ansicht von der Geschichte Jesu hatte, sehen wir aus den uns erhaltenen Bruchstüken seiner Briefe (s. **Fabric. Bibl. Ed. Harl. Vol. VII. p. 315. f.**), die gerade davon handeln. „Die einfache und wahre Natur des Lichts (schreibt Manes an einen gewißen Zebenas) ist Eine, und seine Wirksamkeit eine und dieselbe. Denn das Licht leuchtete in der Finsterniß, und die Finsterniß nahm es nicht an. Es berührte das Wesen des Fleisches nicht, sondern umgab sich nur mit einem Schattenbilde des Fleisches, damit es nicht durch

das Weſen des Fleiſches überwältigt, leidensfähig und vergänglich gemacht werde, indem die Finſterniß ſeine Lichtwirkſamkeit aufheben würde. Wie litt es nun, da weder die Finſterniß Gewalt über daſſelbe hatte, noch ſeine Wirkſamkeit verdunkelt wurde?" „Der Sohn des ewigen Lichts, heißt es in dem Fragment des Briefs an den Scythianus, offenbarte ſein eigenthümliches Weſen auf dem Berge, er hatte nicht zwei Naturen, ſondern Eine im Sichtbaren und Unſichtbaren." In dem Brief an den Saracenen Kudarus berief ſich Manes für ſeinen Doketismus auf Joh. 8, 59. „Als die Juden einſt Chriſtus ſteinigen und ihre frevelhafte Kühnheit durch die That äußern wollten, zeigte der Sohn des höchſten Lichts ſeine Natur, er ging mitten durch ſie hindurch, ohne geſehen zu werden, denn die immaterielle Geſtalt, die die Geſtalt des Fleiſches bildlich darſtellte, war nicht ſichtbar, konnte auf keine Weiſe angetaſtet werden, weil die Materie mit dem Immateriellen keine Gemeinſchaft hat, wenn auch eine Geſtalt des Fleiſches geſehen wurde." Am ſtärkſten ſprach ſich Manes in dem Briefe an Odas gegen die chriſtliche Lehre von Chriſtus aus: „Wenn die Galiläer von zwei Naturen reden, die Chriſtus haben ſoll, ſo brechen wir in ein lautes Gelächter darüber aus, daß ſie nicht wiſſen, daß die Natur des Lichts ſich nicht mit einer andern Natur, mit der Materie, vermiſcht, ſondern rein iſt, und ſich mit einer andern Natur nicht zur Einheit verbinden kann, wenn auch eine ſolche Vereinigung ſtattzufinden ſcheint. Der Name Chriſtus iſt eine misbräuchliche Benennung, die weder eine Art noch eine Natur bezeichnet. Das höchſte Licht zeigte, mit ſeinem eigenen Weſen vereinigt, in den materiellen Körpern einen Körper, an und für ſich iſt er (Chriſtus) durchaus nur Eine Natur." Schon hieraus erhellt, daß die Manichäer in der ganzen Erſcheinung Jeſu nur eine Scheingeſtalt ſehen konnten, doch hatte auch dieſer Doketismus, was die einzelnen Mo-

mente der Geſchichte Jeſu betrifft, noch gewiße Grade. Am anſtößigſten mußte ihnen die Vorſtellung eines auf menſchliche Weiſe gebornen Erlöſers ſeyn. Die Geburt in's fleiſchliche Leben war nach ihrer Anſicht etwas ſo Materielles und Unheiliges, daß ſie ſelbſt die von den Gnoſtikern angenommene Scheingeburt mit ihrer Idee des Erlöſers nicht vereinigen zu können glaubten. *Absit*, laſſen die Acta disp. Arch. c. 47. den Manes ſagen, *ut Dominum nostrum Jesum Christum per naturalia pudenda mulieris descendisse confitear.* Das Unwürdige dieſer Vorſtellung, *ex utero natum credere Deum, et Deum Christianorum*, wie Fauſtus bei Aug. III, 1. ſich ausdrükt, iſt ein Hauptgegenſtand der Polemik des Fauſtus gegen den chriſtlichen Lehrbegriff. Die Manichäer beriefen ſich außer dem ſchon erwähnten allgemeinen Grund für ihre Behauptung, daß Chriſtus nicht geboren ſey, auch auf mehrere beſondere, aus dem N. T. ſelbſt genommene Gründe, daß Jeſus ſich ſelbſt keine menſchliche Geburt beigelegt, vielmehr erklärt habe, er ſey nicht von dieſer Welt, geſendet, nicht geboren, vom Vater ausgegangen, vom Himmel herabgekommen, ſeine Mutter und ſeine Brüder ſeyen nur die, die den Willen ſeines Vaters thun (Matth. 12, 50.). Die Evangeliſten, die ſeine Geburt und Genealogie melden, haben, wie ſie ſelbſt ſagen, Jeſum erſt lange nach ſeiner vorgeblichen Geburt kennen gelernt, die beiden Genealogien bei Matthäus und Lucas laſſen ſich nicht mit einander vereinigen, Marcus und Johannes erwähnen im Anfange ihrer Evangelien nichts von einer Geburt, Marcus nenne Jeſus Chriſtus, gleichſam um den Matthäus zu tadeln, der ihn den Sohn Davids nennt, den Sohn Gottes, Johannes das ewige Wort, das bei Gott war, u. ſ. w. Fauſtus bei Aug. III, 1. VII, 1. XXIII, 1. f. Evod. De fide c. 25. Acta disp. Arch. c. 47. Nur um die ſtreitenden Anſichten ſo viel möglich auszugleichen, und um ſich mit dem

Gegner in einer vermittelnden Vorstellung vereinigen zu können, will Faustus XXIX, 1. eine Scheingeburt zugeben. *Vos pro certo puerperium fuisse creditis, et utero muliebri, portatum. Aut si ita non est, fatemini et vos, quia hoc etiam imaginarie sit factum, ut videretur natus, et omnis nobis erit profligata contentio.* Wie wenig dies ernstlich gemeint war, zeigt die Antwort Augustins c. 3.: *Verumtamen quaero ab eis, si nostra contentio terminatur, cum hoc dixerimus, cur hoc ipsi non dicunt: cur ipsi mortem non veram, sed imaginariam Christi affirmant: nativitatem autem non saltem talem, sed prorsus nullam dicere delegerant? — An quia mortem simulare, honestum est, nativitatem autem etiam simulare, turpe est?* Die Gnostiker legten, indem sie eine wirkliche Geburt Christi nicht zugaben, um so mehr Gewicht auf die Taufe am Jordan. Die Manichäer wollten sich zwar zu einem durch die Taufe gewordenen Sohn Gottes noch eher verstehen, als zu einem von der Maria gebornen. *Nos quamvis de hac sententiâ nemo prorsus dejiciat, ex Deo accipiendi filium Dei, tamen ut multum imprudentiae concedamus, ut adigamur et falsis credere, ex Jordane nobis erit factus Jesus Dei filius, quam natus ex utero mulieris*, erklärt Faustus XXIII, 3. Wie entschieden sie aber auch die Taufe Christi verwarfen, erhellt aus eben dieser Stelle. Nach XXXII, 7. ist auch die Taufe eine der Hoheit des Sohnes unwürdige Erniedrigung, und Manes selbst behauptet in den Acta disp. Arch. c. 50., daß der Sohn Gottes für seine Ankunft auf der Erde weder Taube noch Taufe nöthig hatte, so wenig als Mutter und Brüder. Mit der Läugnung der Geburt fiel auch alles Andere hinweg, was dem Leben Christi die Bedeutung eines wirklichen Menschenlebens geben konnte. Das Höchste, was der Manichäer annimmt, ist, wie Faustus XXVI, 1. sagt: *Ab initio, sumta hominis similitu-*

dine, omnes humanae conditionis simulavit affectus. Nur zum Schein hatte er einen Körper, zum Schein geſchah alles, was er that und litt, ſein Körper war nicht verwundbar und ſterblich. Contra Faust. XIV, 1. fg. XVI, 11. Vgl. die obigen Fragmente aus Manes Briefen, und Titus von Boſtra III, 19. Auch der Tod Jeſu und das mit demſelben verbundene Leiden Jeſu war nichts als Schein. *Nos specie tenus passum confitemur, nec vere mortuum,* ſagt Fauſtus XXIX, 1., was Auguſtin c. 2. weiter ſo erklärt: *Sed illud est, quod magiae simile dicimini asserere, quod passionem mortemque ejus specie tenus factam et fallaciter dicitis adumbratam, ut mori videretur, qui non moriebatur.* Chriſtus war nur *simulator carnis et mortis et vulnerum et cicatricum* XVI, 11. Alles, was ſich auf ſein Leiden und ſeinen Tod bezog, geſchah nur mit täuſchendem Schein XIV, 11. Denn, wie Manes ſelbſt in dem zweiten Fragment des Briefs an Zebenas (Fabr. B. G. Vol. VII. p. 316.) ſagt, die einfache Natur ſtirbt nicht, und ein Schatten des Fleiſches wird nicht gekreuzigt. Er hatte daher ſtets dieſelbe Natur und Wirkſamkeit des Lichts, die durch das Schattenbild des Fleiſches, das ſeine Natur nicht überwältigen konnte, nichts litt. Auch dieſes Scheinleiden war eine Veranſtaltung des Fürſten der Finſterniß, wie wenigſtens Secundinus in der Epist. ad August. es darſtellt: *Illud vero, quam audacter molitus sit (pessimus), non ignoras, ut Domino, optimum semen seminanti, ille zizania miscuerit, et tanto pastori Scariotem rapuerit, et ut ad ultimum crucis supplicium veniretur, in perniciem ipsius scribas pharisaeosque accenderit, ut Barrabam dimittere clamarent, et Jesum crucfigerent. Evasimus igitur,* ſezt Secundinus hinzu, *quia spiritalem secuti sumus salvatorem: nam illius tantum eruperit audacia, ut, si noster Dominus carnalis foret, omnis nostra fuisset*

spes amputata. Nach einem bei Evodius **De fide c. 28.** aus Mani's **Epist. fund.** erhaltenen Fragmente aber hatte der Fürſt der Finſterniß das Leiden Jeſu nur zu ſeinem eigenen Verderben veranſtaltet. Denn obgleich Jeſus zu leiden ſchien, ſo war es doch der Fürſt der Finſterniß, der mit ſeinen Genoſſen alles litt. *Inimicus quippe*, ſagt Manes, *qui eundem salvatorem, justorum patrem, crucifixisse se speravit, ipse est crucifixus, quo tempore aliud actum est, atque aliud ostensum. Princeps itaque tenebrarum affixus est cruci, idemque spineam coronam portavit cum suis sociis, et vestem coccineam habuit, acetum etiam et fel bibit, quod quidam Dominum potasse arbitrati sunt, atque omnia, quae hic sustinere visus est, tenebrarum ducibus irrogata sunt, qui clavis etiam et lancea vulnerati sunt.* Ohne Zweifel haben wir hier nur eine poetiſche Schilderung der vernichtenden Folgen, die das Leiden Jeſu, indem es die Erlöſung der Lichtſeele aus der Gewalt der Finſterniß bewirkte, für den Fürſten des Reichs der Finſterniß herbeiführte. Obgleich nemlich das Leiden Chriſti nur ein Scheinleiden war, ſo hatte es doch einen reellen Zwek, ſofern es durch die Anſchauung, die es gab, dazu diente, das Leiden, welchem die Lichtſeele in der materiellen Welt unterworfen iſt, und die Erlöſung, welcher ſie entgegenſtreben ſoll, im Menſchen zum Bewußtſeyn zu bringen. *Hoc ergo sentimus*, gibt der Manichäer Fortunatus in der **Disp. I.** mit Auguſtin als Manichäiſche Anſicht vom Todesleiden Jeſu an, *de nobis, quod et de Christo, qui cum in forma Dei esset constitutus, factus est subditus usque ad mortem, ut similitudinem animarum nostrarum ostenderet. Et quemadmodum in se mortis similitudinem ostendit, et se a patre esse de medio mortuorum resuscitatum, eo modo sentimus et de animabus nostris futurum, quod per ipsum poterimus ab hac morte liberari, quae aut aliena*

est a Deo, aut si propria Dei, et misericordia ejus cessat, et liberatoris nomen et opera liberantis. Das ist die myſtiſche Kreuzigung Chriſti (*crucis Christi mystica fixio*), von welcher Fauſtus ſpricht XXXII, 7., als von einem Symbol, durch welches die Leiden und Wunden unſerer Seele dargeſtellt werden. So lange die Seelen in dieſem materiellen, leiblichen Leben ſich befinden, ſind ſie in einem Zuſtande leidensvoller Erniedrigung, der die ihrer Lichtnatur ſich bewußte Seele tief verwundet, und ſie gleichſam dem Tode preiszugeben ſcheint, ſie ſind in dem Leibe, der ſie an die Materie bindet, wie gekreuzigt. Wie nun das Todesleiden und der Kreuzestod den leidenden Zuſtand der Seele darſtellt, ſo bringt die auf den Tod folgende Auferſtehung Chriſti jenen Zuſtand der Seele zur Anſchauung, zu welchem ſie ſich im Tode des Leibes erhebt, wenn ſie von allem ſich losreißt, was ſie bisher in der materiellen Welt, dem Reiche der Finſterniß, feſtgehalten hat. Der Tod des Leibes iſt, wie die Trennung der Seele vom Leibe, ſo auch die Auferſtehung der Seele zum Leben. Der Zwek, dieſe ſo bedeutungsvolle Idee zum lebendigen Bewußtſeyn des Menſchen zu bringen, und ihm in einem anſchaulichen Bilde vor das Gemüth zu ſtellen, war dem Manichäer wichtig genug, um dem Tode Jeſu, auch als einem bloßen Scheintode, einen Werth beizulegen, welchen ſie einer Scheingeburt nicht beilegen zu können glaubten. Vgl. Aug. Contra Faust. XXX, 11.: *Hinc est, quod — mors Christi visa sit vel fallax et simulata praedicanda, et non etiam nativitas. Mortem quippe tanquam separationem animae, id est, naturae Dei vestri a corpore inimicorum ejus, hoc est, a figmento diaboli, praedicatis atque laudatis, ac per hoc rem dignam fuisse credidistis, quam Christus, etsi non moriens, tamen mortem simulans, commendaret. In nativitate autem, quia non solvi, sed ligari potius Deum vestrum creditis, hanc nec saltem fallaciter ima-*

ginatum Christum credere voluistis. In dieſem Sinne konnte der Tod und die Auferſtehung Chriſti als ein die Hauptidee des ganzen Manichäiſchen Syſtems ſehr ausdrukſsvoll bezeichnendes Symbol betrachtet werden, und Manes ſelbſt ſcheint dieſe ſymboliſche Bedeutung hervorgehoben zu haben, wie Alexander von Lycopolis c. 24. meldet: *Εἰς ἐπίδειγμα — τὴν θείαν δύναμιν ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ, καὶ αὐτὸν (Χριστὸν) ὑπομεμενηκέναι τὸ πάθημα τοῦτο λέγουσιν, ὥσπερ ἀδυνάτου ὄντος ἐκείνου τοῦτο ποιεῖν* (oder *παθεῖν*), *ὅπερ αὐτὸς ὁ Μανιχαῖος διαπράττεται λόγῳ περὶ τούτου διδάσκων, ὅτι ἡ θεία δύναμις εἰς τὴν ὕλην κατακέκληται, καὶ πάλιν ἀποχωρεῖ τρόπον αὐτοὶ ἀναπλάττουσι.* An ſich zwar iſt es unmöglich, daß Chriſtus leidet, aber ſein Leiden iſt ein Bild des an dem Kreuzesſtamme der Materie gleichſam angehefteten Geiſtes, ſeine Auferſtehung ein Bild des von den Banden der Materie befreiten Geiſtes. Die Manichäer ſcheinen ſich dieſes Symbols, um die Uebereinſtimmung ihrer Lehre von Chriſtus mit der chriſtlichen darzuthun, gerne bedient zu haben, da es Alexander auch ſchon c. 4. in ſeiner Darſtellung der Manichäiſchen Lehrbegriffs hervorhebt: *Χριστὸν εἶναι νοῦν, ὃν δὴ καὶ ἀφικόμενόν ποτε ἀπὸ τοῦ ἄνω τόπου πλεῖστόν τε τῆς δυνάμεως ταύτης πρὸς τὸν θεὸν λελυκέναι, καὶ δὴ καὶ τὸ τελευταῖον ἀναστανρωθέντα παρασχέσθαι γνῶσιν τοιῷδε τρόπῳ· καὶ τὴν δύναμιν τὴν θείαν ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ.* Die mit der Idee Chriſti gegebene höhere Erkenntniß reflectirt und concentrirt ſich in dem Bilde ſeines Kreuzes. Fanden die Manichäer ein wirkliches Leiden und Sterben der Idee Chriſti unwürdig, ſo wollte dagegen Alexander auch ſchon eine ſolche ſymboliſche Behandlung der Idee Chriſti, als des Logos, unangemeſſen finden. *Τὸ δὲ εἰς πράγματος ἐπίδειξιν*, bemerkt er c. 24. zur Beurtheilung der Manichäiſchen Lehre vom Kreuzestode Chriſti, *τῷ παθήματι ὑπά-*

γειν τὰν Χριστὸν, πολλῆς ἐστιν ἀμαθίας, εἰς διδασκαλίαν καὶ γνῶσιν τῶν ὄντων τοῦ λόγου ὄντος ὑπάρχου. Dem heidniſchen Philoſophen ſchien ſich demnach, wenn ich den Sinn dieſer Worte richtig verſtehe, der göttliche Logos, das Princip der Erkenntniß, nicht einmal im Bilde vermenſchlichen zu dürfen.

So löste ſich im Manichäismus, der ſich uns auch hier, wie wir ihn überhaupt nehmen müſſen, als die Steigerung und Vollendung des Gnoſticismus darſtellt, das ganze Leben Jeſu in eine Reihe täuſcheuder Scheinformen auf. Je mehr eine ſo phantaſtiſche Vorſtellung, die wir wenigſtens in der Geſtalt, in welcher ſie auf uns gekommen iſt, nicht einmal auf einen beſtimmten Begriff bringen können, unſerer Denkweiſe widerſtrebt, deſto mehr dringt ſich uns dabei noch die Frage auf, welches religiöſe Intereſſe ſie für die Gnoſtiker und Manichäer haben konnte? Wäre es nicht, wofern ſie ſich veranlaßt ſahen, ſich über das Verhältniß ihrer Lehre zur chriſtlichen in einer beſtimmten Anſicht auszuſprechen, weit natürlicher geweſen, entweder mit den Neuplatonikern, mit Porphyr und Andern, Jeſum für einen menſchlichen, nur von ſeinen Verehrern zum Gott erhobenen Weiſen zu erklären, oder wenn ihnen dieſe Vorſtellung nicht genügte, einen in der Wirklichkeit erſchienenen, in der menſchlichen Natur verkörperten göttlichen Aeon in ihm anzuerkennen? Dieſer leztern Annahme ſtellt ſich zwar ſogleich die beſtimmte Behauptung Mani's entgegen: ὅτι ἡ οὐσία τοῦ φωτὸς ἑτέρᾳ οὐ μίγνυται ὕλῃ (ſ. das oben S. 391. angeführte Fragment aus dem Briefe an den Odas). Allein eine Vereinigung und Vermiſchung der beiden einander entgegengeſezten Principien oder Naturen nahm ja doch das Manichäiſche Syſtem an, es beruhte darauf die ganze Lehre von der Weltſchöpfung und der Natur des Menſchen. Wären beide Naturen an ſich unvereinbar, ihr Gegenſaz keiner Vermittlung fähig, ſo würde

daraus die nothwendige Folgerung hervorgehen, daß auch die in dem Begriffe der Weltſchöpfung angenommene Vereinigung und Vermiſchung keine wirkliche, ſondern eine blos ſcheinbare iſt, daß auf dieſelbe Weiſe, wie ſich das Leben Jeſu in bloßen Schein auflöst, ſo die ganze geſchaffene Welt nur ein Gewebe der Maia, ein Gebilde täuſchender imaginärer Formen, oder, um den obigen Ausdruk Auguſtin's zu gebrauchen, ein *figmentum diaboli* iſt. Gewiß hat das gnoſtiſch-manichäiſche Syſtem eine Seite, die dieſer Weltanſicht nicht zu ferne ligt, wenn wir bei der Betrachtung der innern Conſtruction dieſes Syſtems und ſeiner verſchiedenen Modificationen darauf achten, wie der abſolute Gegenſaz, von welchem es ausgeht, ihm unter der Hand wieder verſchwindet, und die als das Reale geſezte Materie zulezt, der abſoluten Intelligenz und Lichtſubſtanz der Gottheit gegenüber, nur zu dem μὴ ὄν, dem φαινόμενον, dem Negativen des Poſitiven, herabſinkt, oder nur zu dem unbegreiflichen Etwas, das in die abſolute Einheit des göttlichen Weſens als differenzirendes Princip ſich eindringt, und die Einheit in die Vielheit der Formen theilt, die die Sphäre des endlichen Bewußtſeyns ausfüllen. Allein dieſe Weltanſicht blikt doch im Gnoſticismus und Manichäismus immer nur als flüchtige, leichthinſchwebende Idee, wie aus dem Hintergrunde, hervor, und wir ſind nicht berechtigt, ſo wie die Syſteme vor uns liegen, ſie geradezu in dieſem Sinne zu deuten und aufzufaſſen. Was daher Chriſtus im Gnoſticismus und Manichäismus zu einer bloßen Scheingeſtalt macht, und überhaupt dem Doketismus zu Grunde ligt, iſt nicht die abſolute Unvereinbarkeit der beiden Principien oder Naturen, ſondern nur ihre relative Unvereinbarkeit in Beziehung auf die Idee, die in der Perſon Chriſti zur Anſchauung kommen ſoll. Da nemlich die beiden Principien, Geiſt und Materie, Licht und Finſterniß, Gutes und Böſes, nicht vereinigt werden können, ohne

daß die Natur des einen Princips durch das andere beflekt und verdunkelt wird, ſo würde eine reale Vereinigung der beiden Principien, wie ſie in dem menſchgewordenen, mit einem materiellen Leibe erſchienenen, im Fleiſche gebornen Chriſtus gedacht werden muß, die in Chriſtus geſezte Idee wieder aufheben. Chriſtus wäre nicht das über alle materielle Beflekung erhabene Ideal, wenn er die unreine menſchliche Natur mit denen theilte, deren Erlöſer ſeyn ſoll. Wie demnach in dem kirchlichen Syſtem die zum Begriff des Erlöſers nothwendig gehörende Reinheit ſeines Weſens durch ſeine unſündliche Geburt bedingt iſt, ſo iſt ſie in dem gnoſtiſch-manichäiſchen Syſtem dadurch bedingt, daß der Erlöſer gar nicht als Menſch geboren iſt. Der Doketismus geht ganz aus dem eigenthümlichen Verhältniß hervor, in welches dieſes Syſtem die beiden Begriffe, Geiſt und Materie, zu einander ſezt, und ihrem Weſen nach beſtimmt. Kann es die Natur des Geiſtes nicht ohne die Eigenſchaft ſich denken, durch die Materie beflekt und verunreinigt zu werden, glaubt es, mit der Materie nur den Begriff des an ſich Unreinen und Böſen verbinden zu müſſen, ſo würde ihm auch die Idee des Erlöſers völlig verloren gehen müſſen, wenn der Erlöſer mit der Materie in irgend eine unmittelbare Berührung kommen würde. Ueber die Verſchiedenheit der chriſtlichen Anſicht in der Auffaſſung der beiden Grundbegriffe, um welche es ſich hier handelt, und ihres gegenſeitigen Verhältniſſes gibt Evodius De fide c. 24. die richtige Andeutung: *Incoinquinabilis substantia non ideo non coinquinatur, quia nihil attingit, sed quia permanet in sua munditia, qualecunque sit, quid attigerit. Sicut corpus invulnerabile aut impenetrabile numquid illud dicimus, quod non percutitur ferro, sed potius, quod etiam, cum percutitur, non penetratur? Et ideo magis probatur filius Dei non posse de sanguine feminae*

nae coinquinari, qula per feminam natus est, quam si non per feminam nasceretur, et membra illa devitasset, videretur enim judicasse, posse se inde pollui, et minus a nobis incoinquinabilis diceretur. Daß nun aber das gnoſtiſch-manichäiſche Syſtem, ob es gleich ſeinem Erlöſer keine andere Realität geben kann, und ihn wenigſtens in der Sinnenwelt nur in einer Scheingeſtalt erſcheinen laſſen muß, es doch nicht vorzieht, auf die andere Seite zu treten, und in Jeſus einen bloßen Menſchen zu ſehen, darin können wir gewiß nur ein höheres religiöſes Intereſſe erkennen. Es ſoll wenigſtens auch ſo die Idee eines Erlöſers feſtgehalten werden, der, ob er gleich nicht in die eigentliche Sphäre der menſchlichen Natur und des Menſchenlebens eintreten kann, doch der Menſchheit als ihr höchſtes Ideal ebenſo angehört, wie er die Gottheit als ihr reinſtes Bild repräſentirt, und da nun in dieſem Syſtem der Geiſt und das Ideale das wahrhaft Seyende, die Materie aber, ſofern ſie, als das Böſe, der Gottheit und dem Erlöſer gegenüberſteht, eigentlich das Nichtſeyende iſt, ſo iſt die Scheingeſtalt, in welcher es den Erlöſer erſcheinen läßt, der Reflex der Idee des Erlöſers, ſofern ſich dieſe in ihrer objectiven Wahrheit als das Gemeinſame des Bewußtſeyns darſtellt. Damit der Idee die objective Realität nicht völlig zu fehlen ſcheint, muß ſie ſich äußerlich objectiviren, damit aber der Erlöſer ſelbſt mit der Materie in keine Berührung kommt, kann ſich die Idee wenigſtens in keiner materiellen Erſcheinung objectiren: dieſes Mittlere nun, das von der objectiven, materiellen Realität der äußern Erſcheinungswelt ebenſo entfernt iſt, als von der ſubjectiven Realität der blos in die innere Sphäre des Bewußtſeyns eingeſchloſſenen Idee, iſt das Bild, der bildliche Reflex, welchen die Idee, als einen Abglanz ihres innern Weſens in die Außenwelt herausfallen läßt, jene Scheingeſtalt, in welcher den doketiſchen Gnoſtikern und Manichäern die Idee des Erlöſers, wie ſie ſich

ihnen im religiösen Bewußtseyn darstellte, auch äußerlich vor die Anschauung treten sollte. Uebrigens kommen hier allerdings auch noch die äußern Momente in Betracht, die die Gnostiker und Manichäer um so mehr bestimmen mußten, die Idee des in Christus erschienenen Erlösers, sey es auch nur in dieser Form, festzuhalten, ihr Bestreben, sich an die christliche Kirche auch äußerlich anzuschließen, und der Zusammenhang mit den orientalischen Religionssystemen, von welchen sie ausgingen, und in welchen sie eine ähnliche Idee bereits vorfanden.

So groß der Gegensaz ist, welchen der Manichäismus durch seinen Rationalismus und Doketismus gegen das auf einer festen, historisch gegebenen Basis ruhende Christenthum bildet, so sehr der erhobene Widerspruch noch in's Vage und Excentrische geht, so sehen wir hier doch zugleich den Anfangspunct der achtungswerthen gegen das Christenthum der katholischen Kirche protestirenden Opposition, die sich in den spätern Manichäern und Katharern, und in andern mit den alten Manichäern in näherem oder entfernterem Zusammenhang stehenden Secten durch das Mittelalter hindurchzieht. Der Widerspruch galt immer einer Ansicht, die das Aeußere über das Innere, den Buchstaben über den Geist, erheben, und Formen sanctioniren wollte, in welchen das ächte, lebendige Christenthum untergehen zu müßen schien, todte, materielle, einen blinden Auctoritätsglauben begründende Formen, die das Christenthum in Eine Klasse mit dem Judenthum und Heidenthum zurükzuwerfen drohten. Was schon Faustus Augustin entgegenhält: *sacrificia (paganorum) vertistis in agapes, idola in martyres, quos votis similibus colitis, defunctorum umbras vino placatis et dapibus, solennes gentium dies cum ipsis celebratis, ut calendas et solstitia* (XX, 4.)., wurde bald zu dem stehenden Thema erweitert, das allen von den häretischen Secten gegen die katholische Kirche erhobenen Vor-

würfen zu Grunde lag. Wie aber das Chriſtenthum der katholiſchen Kirche ſich immer mehr verkörperte, und in todten, materiellen Formen erſtarrte, ſo wurde dagegen die Oppoſition der Häretiker mehr und mehr beſonnener und nüchterner: ſie leukte allmälig von jener ausſchweifenden Excentricität, die das Hiſtoriſche in bloßen Schein zu verkehren wagte, auf jenen Punct zurük, von welchem aus allein das innere religiöſe Gefühl gegen das Uebergewicht äußerer Auctoritäten und Formen, der Geiſt gegen den Buchſtaben, ſeine Rechte mit Erfolg geltend machen konnte, und an die Stelle jener den Buchſtaben und Inhalt der Schrift völlig untergrabenden Willkühr trat zulezt, obgleich die Tendenz im Allgemeinen dieſelbe blieb, das Feſthalten der Schrift im Gegenſaz gegen das läſtige Joch menſchlicher Traditionen. Bliken wir von demſelben Puncte aus, von welchem aus ſich uns in vorwärts gehender Richtung der ſo eben berührte Zuſammenhang zeigt, auch rükwärts, ſo iſt wohl kaum zu läugnen, daß der bei den Manichäern characteriſtiſche Widerwille gegen äußere Formen, wenigſtens gegen alles, was mit dem Idolencultus des Heidenthums Aehnlichkeit hatte, mit dem an den alten Perſern gerühmten Puritanismus in natürlicher Verwandſchaft ſtund, und wenn wir auf der einen Seite das katholiſche Chriſtenthum des Mittelalters immer mehr in die Sinnlichkeit des Heidenthums verſinken, auf der andern den Manichäismus auf eine reinere, von äußern, abgöttiſchen Formen unabhängigere Religioſität hinwirken ſehen, ſo ſehen wir in der That hier in der chriſtlichen Kirche Verhältniſſe ſich wiederholen, wie ſchon in der alten Welt ſtattfanden. Die Zoroaſtriſche Religion, die, ihrem Geiſt und Charakter nach der alten Religion der Hebräer verwandt, auf das ſpätere Judenthum ſo bedeutend einwirkte, und ſchon auf dieſem Wege auch auf das Chriſtenthum ihren Einfluß erſtrekte, zeigt ſich uns auch im Manichäismus und in den verſchiedenen Beziehungen, in wel-

chen er zum Christenthum stund, in der hohen Bedeutung, die sie im Gebiete der alten Religionsgeschichte behauptet: sie erscheint uns auf dem Standpuncte welthistorischer Betrachtung als eines jener wichtigen Glieder, die, die vorchristliche Welt mit der christlichen vermittelnd, in den Zusammenhang des Ganzen so tief eingreifen, und in dem vielfach verschlungenen Gewebe wie Lichtfäden durch die Reihe der Jahrhunderte sich hindurchziehen.

Die Untersuchung des Verhältnisses des Manichäismus zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum hat gezeigt, daß derselbe mit jeder dieser drei Religionsformen in gewissem Sinne verwandt ist, aber auch wieder von jeder mehr oder minder abweicht. Am geringsten ist die Berührung mit dem Judenthum, doch erkennt der Manichäismus auch in diesem ein aus uralter Offenbarung erhaltenes reineres Element. Der scharfe Gegensaz, in welchen sich der Manichäismus selbst zum Heidenthum sezte, konnte sich nur auf die sinnlichere Seite desselben beziehen, auf den gewöhnlichen Polytheismus und Idolencultus, im Ganzen aber trägt der Manichäismus den Geist und Character der alten Naturreligion entschieden an sich. Mit dem Christenthum wollte er ebenso nahe befreundet seyn, als er dem Heidenthum ferne zu stehen behauptete, was aber als ächter Inhalt des Christenthums gelten sollte, war nur die dem Manichäismus eigene, in die Sprache des Christenthums gekleidete Form der alten Naturreligion. An die bisherige Untersuchung schließt sich nun sehr natürlich noch die Frage an, worin wir, wenn wir den Manichäismus, wie er unstreitig verdient, als eine neue und originelle Erscheinung auf dem Gebiete der alten Religionsgeschichte betrachten, das Eigenthümliche desselben zu suchen haben, und aus welchen ursprünglichen Elementen, wenn wir ihn genetisch erklären wollen, er hervorgegangen ist? Es begegnet uns hier die gewöhnliche auch von den neuesten Historikern, Neander

und Gieseler, beibehaltene Meinung, das Eigenthümliche des Manichäismus bestehe in einer Combination der Zoroastrischen Religion und der christlichen. Man erinnert an die Verhältnisse, unter welchen Mani auftrat, gerade in der Zeit, in welcher unter der neuen Dynastie der Sassaniden mit dem alten Reiche der Perser auch die alte Religion Zoroasters einen neuen Aufschwung nahm. „Die neue Macht erhaltende, und allen bisher geduldeten Religionen sich feindselig entgegenstellende zoroastrische Religion, so stellt Neander (Allgem. Gesch. der christl. Rel. und Kirche 1, 2. S. 820.) die Entstehung des Manichäismus dar, gerieth jezt auch mit dem Christenthum, das sich unter der Herrschaft der Parther ungestört hatte verbreiten können, in Kampf. Unter solchen Umständen konnte in einem Manne von lebendigem kühnerem Geiste, wie Mani, leicht der Gedanke sich bilden, die Einheit zwischen dem nach seiner Meinung von allem Fremdartigen gereinigten Christenthum und der reinen Lehre Zoroasters darzuthun, dadurch den eigentlichen Inhalt der christlichen Ideen erst klar zu machen, und zugleich die Verbreitung des Christenthums im persischen Reiche zu befördern, er wollte als von Gott berufener und erleuchteter Reformator des Christenthums und des Parsismus zugleich angesehen seyn.“ Dabei wird gewöhnlich auch noch auf den Vorgang der in Syrien aufgetretenen Gnostiker, mit deren ähnlichen Versuchen Manes bekannt seyn konnte, Gewicht gelegt. „Da das gnostische Christenthum, bemerkt in dieser Beziehung Gieseler (Lehrb. der Kirchengesch. I. Bd. S. 221.), so viele Berührungspuncte mit der Lehre Zoroasters darbot, so lag es den persischen Christen, unter welchen der Gnosticismus schon länger verbreitet war, nahe, das Christenthum noch enger mit der Zendlehre zu verbinden.“ Daß Manes seine Lehre in eine sehr nahe Verbindung mit der christlichen brachte, die Uebereinstimmung beider absichtlich hervorhob, und so viel möglich durch-

zuführen ſuchte, liegt am Tage. Aber eine ganz andere Frage iſt, ob ſeine Abſicht urſprünglich dahin ging, und ob dies ſo ſehr als ſeine eigentliche Tendenz anzuſehen iſt, daß wir den eigenthümlichen Inhalt und Character ſeines Syſtems nur unter dieſer Vorausſezung genügend erklären können. Dies iſt es, worin ich von der gewöhnlichen Meinung abgehen zu müßen glaube. Die Darſtellung des Syſtems, in welcher ich alles Fremdartige ſoviel möglich auszuſcheiden ſuchte, hat, wie ich hoffe, gezeigt, daß es kein weſentliches Element enthält, das ſeinen Urſprung nur im Chriſtenthum hätte, alles, was es Chriſtliches an ſich trägt, erſcheint vielmehr nur als etwas äußerlich Aufgetragenes, mit den Principien ſelbſt in keinem innern nothwendigen Zuſammenhang Stehendes, als etwas durch bloße Accommodation Angeeignetes, vollkommen aus dem Beſtreben Erklärbares, dem bereits vollendeten Syſtem nach außen eine größere Vielſeitigkeit zu geben, und ſeine Lehren und Grundſäze, an deren Verbreitung Manes nach der Idee ſeines Berufes ſehr viel gelegen war, von einer Seite darzuſtellen, von welcher ſie ſich auch Chriſten empfehlen konnten. Selbſt die Lehre von Chriſtus kann keine Einwendung gegen dieſe Anſicht begründen: es iſt auch hier nur der Name, der aus dem Chriſtenthum genommen iſt. In allen alten Religionen findet ſich ein Gott und die Welt vermittelndes, und inſofern Chriſtus analoges höheres Weſen. In den indiſchen Religionen haben insbeſondere die periodiſchen Erſcheinungen und Verkörperungen Buddha's und Wiſchnu's die Beſtimmung, der Welt einen Regenten zu geben, der ihr eine beſtimmte Periode hindurch vorſteht, und, wenn die Welt im Argen liegt, und die Macht des Böſen ein zu großes Uebergewicht gewinnen will, dafür ſorgt, daß die Welt nicht dem völligen Untergang preisgegeben wird, ſondern dem Endlichen ſtets ſein Zuſammenhang mit dem Unendlichen geſichert bleibt: in der perſiſchen Religion iſt Mithras der

Mittler, der in dieſer untern, ganz in den Gegenſaz des Lichts und des Dunkels hineingeſtellten Sphäre die Stelle des Ormuzd vertritt, und die die Welt gefährdenden Mächte fort und fort bekämpft, und als unbeſiegliche Sonne den Lauf der Zeiten und die Lichtbahn nach oben immer auf's neue eröffnet: in der ägyptiſchen und griechiſchen Religion nehmen Oſiris und Dionyſos dieſelbe Stelle ein. Und wie Manes das die untere und die obere Welt vermittelnde, die Rükkehr der leidenden Lichtſeelen bewirkende und leitende Mittelweſen vorzugsweiſe in die Sonne ſezte und als Genius und Lichtgeiſt der Sonne betrachtete, ſo ſtunden ja auch die meiſten der ſo eben genannten Götterweſen in einer ſehr nahen Beziehung zur Sonne, wie namentlich Mithras, Oſiris und Dionyſos. Sie ſind Sonnengötter und Jahresführer, und als ſolche auf ähnliche Weiſe, wie nach Manes die aus den Banden des Leibs erlösten, zur Rükkehr reifen Seelen in die nähere Obhut Chriſti kommen, zugleich Beherrſcher der Unterwelt, die über die Abgeſchiedenen mit mildem Scepter walten, und es ihnen an nichts fehlen laſſen, was zu ihrem Frieden und zur Vollendung ihres Laufs dient. Ein Weſen derſelben Art iſt der Manichäiſche Chriſtus [10]), der mit dem Chriſtus des Chriſtenthums nichts

10) Der Manichäiſche Chriſtus und der perſiſche Mithras berühren ſich in der Beziehung zur Sonne. Strabo ſagt XV, 3. von den Perſern: *τιμῶσι καὶ ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην.* Dürfte angenommen werden, daß der *Natalis invicti Solis* (wie auch Mithras häufig genannt wurde) die Veranlaſſung gab, das Geburtsfeſt Chriſti auf den 25. Dec. zu ſezen, ſo wäre hier Chriſtus auf analoge Weiſe ſubſtituirt worden, wie in Mani's Syſtem die Sonne die Stelle Chriſti vertrat. Auch die ſibylliniſchen Orakel ſezen Chriſtus in die Sonne nach Buch III. S. 460. in der Ausg. von Serv. Galläus:

Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα,
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο.

als den Namen gemein hat, und es ſtimmt daher auch damit ganz zuſammen, was Manes ſelbſt in dem Brief an den Odas über den Namen Chriſtus ſagt: *ἡ δὲ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία ὀνομά ἐστι καταχρηστικὸν οὔτε εἴδους, οὔτε οὐσίας ὑπάρχον σημαντικόν* (Fabr. Bibl. gr. VII. S. 316). Der Name hatte für ihn keine beſondere Bedeutung, er gebrauchte ihn blos als eine hergebrachte Bezeichnung, mit welcher er einen ganz andern Begriff verband, als die Chriſten mit derſelben zu verbinden gewohnt waren. Alle übrigen Lehren des Manichäiſchen Syſtems enthalten ohnedies — ſo ſcheinbar auch allerdings die Uebereinſtimmung, beſonders in denjenigen Lehren iſt, die den Gegenſaz des Geiſtes und

---

Die Ausleger erinnern dabei an die Stelle Pſ. 19, 5., über welche ſich in den Eclogae ex script. Proph. Opp. Clem. Al. Ed. Polt. S. 1002. die Bemerkung findet: *Ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ· ἔνιοι μὲν οὖν φασὶ, τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης· σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος αὐτοῦ· οἱ δὲ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν.* Auch das Leztere trifft mit der Manichäiſchen Vorſtellung zuſammen. Was die Wirkſamkeit betrifft, die der Manichäiſche Chriſtus durch ſeine Anziehungskraft von der Sonne herab äußert, ſo möge hier noch zur Parallele die Stelle der Clementinen Hom. XVII, 10. bemerkt werden, nach welcher die Seelen der Guten in den Schoos Gottes getragen werden, wie Gebirgsnebel von der Sonne angezogen werden. Die ganze Stelle hat ein ächt Manichäiſches Gepräge: *τοῦ πανταχόθεν ἀπείρου νοὸς μὲν τὴν μετουσίαν πάντων ἀναπνέουσαι αἱ ψυχαὶ τὸ ζῆν ἔχουσιν· κἂν χωρισθῶσιν τοῦ σώματος, καὶ τὸν εἰς αὐτὸν εὑρεθῶσιν πόθον ἔχουσαι, εἰς τὸν αὐτοῦ κόλπον φέρονται· ὡς ἐν χειμῶνι ὥρας οἱ ἀτμοὶ τῶν ὀρῶν ἀπὸ τῶν τοῦ ἡλίου ἀκτίνων ἑλκόμενοι φέρονται πρὸς αὐτὸν ἀθάνατοι.* Nach Hom. II, 17. ſoll, wenn zulezt der wahre Chriſtus erſcheint, *αἰωνίου φωτὸς ἀνατείλαντος, πάντα τὰ τοῦ σκότους ἀφανῆ γενέσθαι.*

des Fleiſches, des Göttlichen und Natürlichen im Menſchen betreffen — nichts, was als ein eigentlich chriſtliches Element anzuſehen wäre: ſie ſtehen mit den Principien des Syſtems in einem ſo natürlichen Zuſammenhang, daß wir nicht nöthig haben, ſie aus einer andern Quelle abzuleiten. Wollte man ſich hier etwa noch auf die Lehre von der Vergebung der Sünden berufen, die auch im Manichäismus, wie im Chriſtenthum, große Bedeutung hat, und ſich mit der oben gegebenen Nachweiſung nicht begnügen zu können glauben, nach welcher ſie ſich aus der Strenge der Manichäiſchen Sittenlehre von ſelbſt ergeben mußte, ſo erinnere ich hier noch an die Zendbücher, in deren Religion auch dieſe Lehre bereits ihre Stelle gefunden hat. Auch der Ormuzddiener bittet um Vergebung der Sünden, ſelbſt der Sünden des Gedankens. Vgl. Zendav. Th. II. S. 124. 148. Nehmen wir endlich noch dazu, wie wenig der Manichäiſche Doketismus vom hiſtoriſchen Chriſtenthum irgend etwas Reelles ſtehen ließ, wie wenig ebendeswegen, was den äußerlichen Cultus betrifft, die auf den Thatſachen des Chriſtenthums beruhenden chriſtlichen Feſte von den Manichäern gefeiert werden konnten, daß ſelbſt die ſcheinbar chriſtlichen Gebräuche, die Feier des Sonntags und der Sacramente, Taufe und Abendmal, nicht blos eine andere Bedeutung, ſondern auch eine ſehr verſchiedene äußere Form hatten; ſo iſt in der That ſchwer zu ſagen, worin denn eigentlich die vorausgeſetzte Verſchmelzung des Chriſtenthums und des Parſismus beſtanden haben oll, wenn ſie in Anſehung des Chriſtenthums etwas mehr geweſen ſeyn ſoll, als eine blos äußerliche Aneignung chriſtlicher Namen und Formen. Ich kann daher auch die von den Kirchenlehrern gegen die Manichäer ſo oft wiederholte Beſchuldigung, daß das Manichäiſche Scheinchriſtenthum nur darauf berechnet geweſen ſey, Anhänger ihrer Secte zu gewinnen, in der Hauptſache nicht unwahr und ungerecht finden, wenn wir nur

nicht überall einen aus böser Absicht geflossenen Betrug vorausseżen. Vgl. Aug. Contra Faust. XVI, 10.: *Vos, ut seducatis et decipiatis idiotas, imperfectosque Christianos, paganismum vos fingitis detestari. — Vester potius error paganismo similis, quandoquidem nec Christum colitis, sed sub Christi nomine nescio quid, quod nobis mentiendo finxistis.* XXII, 13.: *Christum fatentur Deum, et hanc in laqueo suo velut escam dulcissimam ponunt, qua Christo deditos capiant.* C. 16.: *Insanas et sacrilegas fabulas suas christiani nominis pallio velare contendunt.* Vgl. Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch: *Ὁμοδοξίᾳ κακῶν σφαλερῶν μαθημάτων τὴν προσθήκην τῶν ἑαυτοῦ πλασμάτων παρεμβάλλει (ὁ Μάνης), παρὰ δὲ Χριστιανοῖς τὰ Χριστιανῶν δῆθεν μετιὼν καὶ πιθανότητι ὀνόματός τε Χριστοῦ καὶ ῥημάτων τῆς γραφῆς ἐπιεικείας ἐμφάσει — ἀπάτη γίγνεται.* Da sie einmal die Ueberzeugung hatten, daß ihre Lehre mit der christlichen im Wesentlichen Eins sey, so galt ihnen die Accommodation an das Christliche nur als das Mittel, der Wahrheit leichteren Eingang zu verschaffen. Auf einen tiefer liegenden Grund, ein schon ursprünglich in die Construction des Systems aufgenommenes christliches Element, läßt uns diese christliche Außenseite keineswegs schließen. So wenig, wie aus dem Bisherigen erhellt, die innere Beschaffenheit des Manichäischen Systems die gewöhnliche Meinung über die Entstehung desselben wahrscheinlich machen kann, so wenig wird sie durch dasjenige bestätigt, was uns aus der Lebensgeschichte Mani's bekannt ist. Man stüzt jene Meinung hauptsächlich auf die Angabe, Manes sey, obwohl als Magier geboren, in männlichen Jahren zum Christenthum übergetreten und Presbyter einer christlichen Gemeinde zu Ehvaz oder Ahvaz, der Hauptstadt der persischen Provinz Huzitis (s. Beausobre T. I. S. 158.) geworden. Als Christ sey er demnach auf den Gedanken gekommen, das

Christenthum mit der Zoroastrischen Religion, zu welcher er sich früher bekannte, so zu verbinden, wie wir diese Idee in seinem System ausgeführt sehen. Allein welche Glaubwürdigkeit kann wohl eine Nachricht verdienen, deren Gewährsmann doch, wie es scheint, nur der erst im 13. Jahrh. lebende syrische Schriftsteller Abulpharagius ist, der auch sonst über Manes offenbar Irriges behauptet? Alle ältern Schriftsteller wissen nichts davon, weswegen ich keineswegs mit Neander (S. 818.) für das auf alle Fälle Wahrscheinlichste halten kann, daß Manes später von der Zoroastrischen Religion zum Christenthum übertrat. Sicher hätten seine ältesten Gegner es nicht unterlassen, ihm auch seinen Abfall vom Christenthum zum Vorwurf zu machen, wenn er wirklich jemals Christ gewesen wäre. Davon wird aber nicht nur nichts gesagt, vielmehr sogar das Gegentheil nicht undeutlich behauptet. Schon Cyrill von Jerusalem versichert, wenn auch in rhetorischem Tone, doch deswegen nicht gerade, wie Beausobre annimmt (T. I. S. 85.), hyperbolisch unwahr (Catech. VI, 21.): *Οὐκ ἔστιν ἀπὸ Χριστιανῶν ὁ Μάνης, μὴ γένοιτο· οὐδὲ κατὰ τὸν Σίμωνα ἐξεβλήθη τῆς ἐκκλησίας οὔτε αὐτὸς, οὔτε οἱ πρὸ αὐτοῦ διδάσκοντες* (seine Vorgänger Scythianus und Terebinthus). Auch von Scythianus sagt Cyrill c. 22.: *Οὐδὲν κοινὸν οὔτε πρὸς Ἰουδαισμόν, οὔτε πρὸς Χριστιανισμὸν κεκτημένος.* Bei Augustin erwiedert der Manichäer Felix in der ersten Unterredung mit Augustin c. 8. in Beziehung auf die den Manichäern so oft entgegengehaltene apostolische Stelle I. Tim. 4, 1.: *Manichaeus non a fide recessit, sicut dicit Paulus, sicut ceteri recesserunt a fide quasi in sectam suam: Manichaeus autem a nulla secta recessit, ut dicatur, quia a fide recessit.* Diese Behauptung bestätigt Augustin in seiner Antwort, indem er jene Stelle in dem von Felix angenommenen Sinne, wenn auch nicht auf Manes selbst, doch wenigstens auf

auf alle diejenigen angewendet wissen will, die durch Manes zum Abfall vom christlichen Glauben verleitet worden seyen. *Breviter respondeo: ut secundam tuum intellectum accipiam, quod dixisti: „recedeut a fide", quia non recedunt a fide, nisi illi, qui fuerunt in aliqua fide, Manichaeus autem non fuit in aliqua fide, a qua recesserit, sed in qua fuit, in ea permansit, hoc te interrogo, utrum Manichaeus, vel potius doctrina daemoniorum mandaciloquorum, quae fuit in Manichaeo, nullos Christianos catholicos seduxerit, ut recederent a fide?* Damit stimmen die übrigen Schriftsteller, die sich über das Verhältniß Mani's zum Christenthum erklären, vollkommen überein, der Verfasser der Acta disp. Arch. und Epiphanius. Nach der Erzählung der Acta (c. 53. f.) wurde Manes erst, nachdem er bereits den Anfang gemacht hatte, durch die Schüler, die er aussandte, seine Lehre zu verbreiten, mit den Schriften der Christen bekannt. Als sie zurükkamen, fanden sie ihren Meister im Gefängniß. Er war in die Ungnade des persischen Königs gefallen, da er das eitle Versprechen gethan hatte, den tödlich kranken Sohn desselben wiederherzustellen. Sie erzählten ihm nun auch, was sie auf ihrer Missionsreise Unangenehmes zu erfahren hatten, daß sie nemlich überall, wohin sie kamen, wegen der hohen Verehrung, in welcher der Christenname stehe, nur Verwünschungen hören mußten. Manes gab ihnen hierauf Geld, und befahl ihnen die sämmtlichen Schriften, in welchen das Gesez der Christen enthalten wäre, anzukaufen. Als sie mit diesen Schriften zurükkamen, fing der schlaue Mann an, alle Stellen, die er für seine Zweiheit benüzen konnte, aufzusuchen, und die Beweise für seine Lehre aus den Schriften der Christen zu nehmen, indem er Einiges tadelte, Anderes änderte, und zum Schein den Namen Christus aufnahm, damit seine Schüler, wenn sie diesen heiligen und göttlichen Namen verkündigten, nichts

mehr zu leiden hätten. Und da er nun in diesen Schriften auch die Verheißung des Paraklet fand, so bezog er dieselbe auf sich, ohne darauf zu achten, daß der Paraklet nach diesen Schriften, schon solange die Apostel noch lebten, gekommen war. Hierauf sandte er seine Schüler aufs neue aus, um seine Lehre in der neuen Form, die er ihr gegeben hatte, überall mit aller Zuversicht zu verkündigen. Als der persische König dies erfahren hatte, machte er Anstalt, an ihm die verdiente Strafe zu vollziehen [11]). Manes, der davon Kunde erhielt, fand jedoch Gelegenheit, die Wächter seines Gefängnißes zu bestechen, und in die Burg Arabion zu entfliehen, von wo aus er sodann nach Karchar oder Kaskar in Mesopotamien zu der in den Acta erzählten Verhandlung mit dem Bischof Archelaus kam [12]). Von diesem Bericht weicht Epiphanius Haer. LXVI, 5. in der Hauptangabe, um die es uns zu thun ist, in Hinsicht des Zeitpuncts, in welchem Manes mit den Schriften der Christen bekannt geworden seyn soll, nur darin ab, daß er den Manes noch vor seiner Gefangennehmung seine Schüler zur Ankaufung dieser Schriften aussenden läßt. Im Uebrigen

11) Daß der König Manes deswegen zur Strafe ziehen wollte, weil er jezt seine Irrlehren unter dem Namen Christi verbreiten ließ, wie Beausobre T. I S. 87. annimmt, ist eine Voraussezung, zu welcher der Text nicht berechtigt. Die Willkührlichkeiten, die sich Beausobre öfters auch in Beziehung auf die Lebensgeschichte Mani's erlaubt hat, rügt mit gerechtem Tadel Mosheim S. 758.

12) Ueber dieses Religionsgespräch, Zeit und Ort, und die angeblich noch vorhandenen Verhandlungen desselben, die Acta disp. Arch. cum Manete, vgl. man die Untersuchungen Zacagni's, des ersten Herausgebers dieser Acta in der Praef. ad Collect. Monum. Vet. Rom. 1698. und die Nachträge von Gallandi Bibl. Vet. Patr. T. IV. S. XLV. f. und von Routh Rel. Sacrae T. IV. S. 133. und S. 282. f.

aber harmonirt der Bericht des Epiphanius ganz mit den Acten, obgleich Epiphanius, wie mehrere eigene Angaben und Zuſäze ſchließen laſſen, nicht blos die Acten zu ſeiner Quelle gehabt zu haben ſcheint. Auch nach Epiphanius hatte Manes ſchon damals die Erfahrung gemacht, daß ſeine Lehre, wenn er ſie dem Volk vortrug, keinen Glauben fand. Da er nun ſchon von den h. Schriften der Chriſten gehört hatte, die in Judäa und in der ganzen Welt im Umlauf ſeyen, von dem Geſez, den Propheten, den Evangelien und apoſtoliſchen Schriften, ſo ſandte er drei ſeiner Jünger, dieſelben, die auch die Acten nennen, den Thomas, Hermas und Addas nach Jeruſalem, um ſie zu kaufen, in der Abſicht, den Chriſtus- und Chriſten-Namen zur Täuſchung der Menſchen zu misbrauchen. Von dieſer Sendung kamen die Jünger nach Epiphanius zurük, als ihr Lehrer im Gefängniß war, und nun geſchah es auch nach des Epiphanius Erzählung, daß Manes die überbrachten Bücher ſorgfältig durchlas, und die entſtellte Wahrheit mit ſeiner Irrlehre vermiſchte, ſo wie er etwas ſcheinbar Verwandtes und Aehnliches fand (*ἔνθα ποῦ εὗρε πρόσωπον λόγου, ἢ κλῆσιν δυναμένην ἀποτελεῖν ὁμοίωμα τοῦ αὐτοῦ φρονήματος*). — Alles dieß zuſammengenommen und mit dem Reſultate zuſammengeſtellt, das ſich aus der Betrachtung des Syſtems ſelbſt und ſeines Verhältniſſes zum Chriſtenthum ergibt, begründet, wie ich glaube, hinlänglich die Annahme, daß Manes nicht vom Chriſtenthum aus, auf ſein Syſtem gekommen [13]), vielmehr erſt von ſeinem

13) Das Extrem dieſer Anſicht iſt es, wenn Paulus Heidelb. Jahrb. d. Lit. 1826. S. 949. behauptet: „Chriſtliche Begriffe jener Zeit, wo auch die Biſchöfe und Prieſter das Böſe ſchon oft allzuſubſtanzartig in (der σὰρξ) dem Fleiſche ſuchten, das Gute, wie einen von der prieſterlichen Sacramentsertheilung abhängigen geheimen Gnadenausfluß aus dem guten Gott beſchrieben, ſcheinen auf ihn gewirkt, ihn zum

Systeme aus auch das Christenthum in den Kreis desselben gezogen hat, um es mit einer christlichen Außenseite Christen zugänglicher zu machen, und es in einem sie anziehenden Lichte darzustellen.

Indem wir nun ausgehend von der gewöhnlichen Meinung, Christenthum und Zoroastrismus seyen die beiden integrirenden Elemente des Manichäischen Systems gewesen, in Ansehung des erstern auf die so eben aufgestellte Behauptung geführt worden sind, ist die natürliche Folge davon, daß wir, um dem Ursprung des Systems näher zu kommen und einen tiefern Blik in die innere Genesis desselben werfen zu können, nun nur um so stärker von der einen

---

Versuch einer Vereinigung des Zoroastrischen mit dem Christlichen seiner Zeit veranlaßt zu haben." Unter der Aufschrift: *De l' influence des Gnostiques sur les sectes ascetico-speculatives des Manichéens et des Priscillianistes* hat Matter in der *Histoire critique du Gnosticisme T. II.* S. 351 — 376. eine kurze Darstellung des Manichäischen Systems (größtentheils nach Neander, jedoch mit mehreren Ungenauigkeiten) gegeben, und die gewöhnliche Ansicht wiederholt: die Quellen, aus welchen Manes schöpfte, seyen *incontestablement le zoroastrisme, tel, que de son temps il dominait en Perse, le christianisme, tel, qu'il lui fut enseigné, et le gnosticisme, tel, qu' il se montrait partout dans la société chrétienne* (S. 355.). Ich habe mich aber vergebens nach bestimmteren Nachweisungen des Einflusses der Gnostiker auf Mani's System umgesehen, sie müßten nur darin zu suchen seyn, daß an die Nähe Syriens, an Gnostiker, wie Bardesanes und Marcion erinnert, und Scythianus S. 352. *kabbaliste ou gnostique judaïsant* S. 353. *gnostique égyptien* genannt wird. Daß Manes, wie das Christenthum überhaupt, so auch gnostische Gestaltungen desselben kannte, ist wohl möglich, ihnen aber einen Einfluß auf die Entstehung seines Systems zuzuschreiben, können wir uns nicht veranlaßt sehen.

Seite auf die andere hinübergetrieben werden. Unläugbar verhält es sich mit dem Zoroastrismus und seiner Beziehung zum Manichaismus ganz anders, als mit dem Christenthum. Der Manichäismus (die *fabula persica*, wie Augustin **Contra Secund. c. 2.** ihn nennt) kann den Boden nicht verläugnen, aus welchem er hervorgewachsen ist. Mit seiner tiefsten Wurzel geht er in den Zoroastrismus zurück, und es waren daher schon in der Darstellung seiner einzelnen Lehren Hinweisungen auf den Zusammenhang mit der alten Landesreligion, in welcher Manes als Perser geboren und erzogen war, nothwendig. Der Dualismus der Principien, der Gegensaz des Lichts und der Finsterniß, der große und lange Kampf, in welchem sich die Weltschöpfung und der ganze Verlauf der zeitlichen Weltordnung entwickelt, ist die aus der Zoroastrischen Religion genommene wesentliche Grundlage des Manichäischen Systems. Vergleichen wir aber beide Lehrsysteme genauer, so dringt sich uns bald die Ueberzeugung auf, daß es nur die Grundlage ist, die der Manichäismus mit dem Zoroastrismus theilt, auf der gegebenen Grundlage aber ein in wesentlichen Puncten und in der ganzen Weltansicht abweichendes System aufgeführt hat. Ich sehe es als eine nicht unwichtige Aufgabe dieser Untersuchung an, die Differenz der Manichäischen und Zoroastrischen Lehre schärfer als bisher geschehen ist, ins Auge zu fassen. Sie läßt sich, wie ich glaube, auf folgende Hauptpuncte zurückführen:

1. Dualistisch ist der Grundcharacter der beiden Religionssysteme [14]), auch der Begriff der beiden einander entgegen-

14) Daß Manes in Beziehung auf die Zoroastrische Lehre nicht als Wiederhersteller des Dualismus der alten Magierlehre betrachtet werden kann ist schon oben S. 10. gezeigt worden. Die Behauptung Reichlin-Meldegg's hat Matter in

gegengesezten Principien wird im Allgemeinen auf dieselbe Weise bestimmt, aber es zeigt sich auch sogleich, daß der Gegensatz im Manichäischen System weit tiefer geht, und auf bestimmtere philosophische Begriffe gebracht ist, als im Zoroastrischen. Es ist der Gegensaz des Guten und Bösen, welchen beide Systeme an die Spize stellen, was aber dem Zoroastrischen System zunächst nur der Gegensaz zwischen Licht und Finsterniß ist, ist dem Manichäischen zugleich der Gegensaz zwischen Geist und Materie. Nach der Zoroastrischen Lehre hat der Gegensaz, in welchen alles hineingestellt ist, der nie rastende Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman, für die geschaffene Welt, die das gemeinsame Product beider ist, die Folge, daß jedes Geschöpf in irgend einem Mangel ode Uebel, welchem es unterworfen ist, ein Abzeichen der Endlichkeit, deren Princip Ahriman ist, an sich trägt. Daß das reine Feuer, Ormuzd's erstgeschaffener Sohn, durch düstern, häßlichen Rauch beflekt ist, daß in Bahmans zahlreichem Volke jedes gute und nüzliche Thier in demselben Kreise der Schöpfung, welchem es selbst angehört, einen Feind und Widerpart hat, der nur auf sein Verderben sinnt, daß das scheue Schaf vor dem grimmigen Wolf erzittert, daß der heilsamen Pflanze die giftige zur Seite steht, alles dies, und was dahin gehört, ist Ahrimans Werk, der sich in Ormuzds reine und lichte Schöpfung mit seinem finstern, Unheil stiftenden Einfluß eindrängt und einmischt. Allein nach der

---

die kritische Gesch. des Gnost. aufgenommen, wo S. 358. vom Dualismus Mani's gesagt wird: *Il diffère essentiellement de la doctrine de Zoroastre, ou se trouve le père inconnu, l'être infini etc.* Vgl. S. 373.: *Manès paraît avoir préféré les anciennes croyances des mages, qui s' étoient conservés dans plusieurs régions de l'ancien empire de Perse, malgré la réforme de Zoroastre.* Weitere Beweise für diese Behauptung habe ich nicht gefunden.

Manichäischen Lehre hat das Uebel der Welt einen weit tiefern Grund: es sind nicht blos einzelne Thiere und Thierarten, die als ahrimanische Schöpfung der guten Schöpfung entgegenstehen, sondern die ganze thierische Schöpfung ist von dem Fürsten der Finsterniß hervorgebracht, das Böse besteht nicht blos in einem dem Guten und Vollkommenen anhaftenden Merkmal der Unvollkommenheit und Endlichkeit, die ganze materielle, aus körperlichen Wesen bestehende Welt, selbst der Leib des Menschen, ist aus einem bösen, unreinen Stoff geschaffen, ein Werk der Finsterniß. Ebendarum weiß die Zoroastrische Kosmogonie von einem Raube, wie derjenige ist, aus welchem die Manichäische die Schöpfung der Welt erklärt, nichts. Zwar wird auch nach der Zoroastrischen Lehre die Schöpfung der Welt dadurch vollendet, daß Ahriman in das Lichtreich und in die von Ormuzd geschaffene reine Welt mit dem Heere seiner Dämonen feindlich einbricht, aber dieser Angriff hat doch nur die Folge, daß das Vollkommene ein Unvollkommenes wird, das Gute mit dem Bösen sich mischt, der Fülle des Lebens der zerstörende Keim des Todes sich einpflanzt, überhaupt zu dem Positiven, das Ormuzd hervorgebracht hat, Ahriman das Negative, als das Seinige, hinzu thut, und auf diese Weise aus der gemeinsamen Thätigkeit beider, der Wirkung und Gegenwirkung, die jezige Welt, wie sie ist, mit allen ihren Uebeln, Mängeln und Unvollkommenheiten hervorgeht: nach Manes dagegen gehört das ganze materielle Substrat der Welt dem bösen Princip an, das Böse ist nicht blos ein Accidens, sondern die Substanz der geschaffenen materiellen Welt, und die Weltschöpfung selbst ist daher nichts anders, als die Verbindung des Geistes mit der Materie, welche, da die ursprüngliche Tendenz zu dieser Verbindung nicht in dem Geiste, sondern nur in der Materie liegen zu können scheint, das Licht nicht die Finsterniß, wohl aber die Finsterniß das Licht sucht, nur als eine an dem Lichtreiche verübte Gewalt-

that, oder als ein Raub gedacht werden kann, durch welchen der Geist, oder die Lichtseele, in die Gefangenschaft der Materie gefallen ist, und je tiefer und unauflöslicher die einmal der finstern Materie anheimgefallene göttliche Lichtsubstanz in die Bande derselben hineingezogen und verstrikt ist, desto vollständiger ist der Act der Weltschöpfung realisirt. Alles dreht sich hier um die beiden Begriffe, Geist und Materie: je vielseitiger und durchgreifender die Vermischung dieser beiden Principien gedacht wird, um so befriedigender ist der Begriff der Weltschöpfung aufgefaßt, welchen dieses System aufstellt [15]).

---

15) Am meisten nähert sich der Manichäischen Idee der Vermischung der beiden Principien, nach welcher beide sich dynamisch und organisch durchdringen, das eine ein ebenso positives und substanzielles Element der Mischung ist, wie das andere, was Plutarch De Is. et Os. c. 46. von Zoroaster sagt: ἐδίδαξε τῷ μὲν εὐκταῖα θύειν καὶ χαριστήρια, τῷ δ' ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά· πόαν γάρ τινα κύπτοντες, Ὄμωμι καλουμένην, ἐν ἅλμῃ τὸν ἅδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον· εἶτα μίξαντες αἵματι λύκου σφαγέντος εἰς τύπον ἀηλίου ἐκφέρουσι καὶ ῥίπτουσι· καὶ γὰρ τῶν φυτῶν νομίζουσι τὰ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, τὰ δὲ τοῦ κακοῦ δαίμονος εἶναι. Daß Plutarchs Ὄμωμι die Hompflanze der Zendschriften ist, bei griechischen und lateinischen Schriftstellern sonst ἄμωμος und *amomum* genannt, leidet keinen Zweifel (s. Anquetil im Anh. zum Zendav. I, 1. S. 121.). Ihr Saft war bei den Parsen das heiligste Symbol des Lebensprincips, er durfte daher beinahe bei keiner religiösen Ceremonie fehlen. Was konnte daher die Mischung des Safts der dem Ormuzd geweihten Pflanze mit dem Blute des ahrimanischen Wolfs anders bedeuten, als die Vermischung der beiden entgegengesezten Principien, deren Resultat die jezt bestehende Welt ist? Vgl. Kleuker Anh. zum Zendav. II, 2. S. 83. Eben dieß ist ohne Zweifel die αἰμομιξία des Hormisdas und des Satanas, von welcher Theodor in seiner Schrift über die Lehre der persischen Ma-

2. Eine solche Verschiedenheit in Ansehung der Principien mußte dem ganzen System eine andere Richtung geben, eine wesentlich verschiedene Weltansicht begründen. Der Zoroastrische Ormuzdverehrer muß allerdings mit allen geistigen und körperlichen Kräften stets wachen und kämpfen gegen die ahrimanischen Mächte der Finsterniß, Reinheit in Gedanken, Worten und Werken, ist die höchste Aufgabe seines der Verherrlichung des Ormuzd geweihten Lebens, mit ängstlicher Sorgfalt muß er sich auch vor allem hüten, was ihm durch äußere Berührung eine ahrimanische Beflekung zuziehen kann. Aber bei allem diesem sieht er sich doch in Ormuzd's heitere, freudenreiche Welt gestellt, ein frisches, zur kräftigen That aufgeregtes Gefühl durchdringt ihn, und läßt ihn gerne weilen in Ormuzd's lichter Schöpfung, die ihm Gesundheit und Wohlfahrt, eine Fülle geistiger und leiblicher Güter verleiht, nur im Hinterhalt lauert der Arge, der die Welt mit seinem vergiftenden Einfluß erfüllen will, aber in die Mitte des Lebens hervorzubrechen, und den hellen Tag in finstere Nacht zu verkehren, gestattet ihm Ormuzd's wachsames Auge und kräftiger Arm nimmermehr. Gegen diese heitere, in den Zendbüchern sich aussprechende, Lebensansicht bildet die düstere, schwermüthige Lebensansicht des Manichäers einen auffallenden Contrast. Wie Gott selbst an einer Welt, deren materielle Bestandtheile der Fürst der Finsterniß gibt, keine Freude haben und nichts mit ihr zu thun haben will (*τὸν θεὸν μὴ ἔχειν μέρος μετ' αὐτοῦ τοῦ κόσμου, μηδὲ χαίρειν ἐπ' αὐτῷ.* Acta disp. Arch. c. 11.), so kann auch dem Manichäer die Welt, in welcher er wider seinen Willen ist, nur in einem trüben Lichte erscheinen.

---

gie sprach, nach Phot. Bibl. cod. 81. Auch das *ἐκφέρειν καὶ ῥίπτειν εἰς τόπον ἀνήλιον* scheint die Idee anzudeuten, was in der Welt vom guten Princip ist, sey dem bösen gleichsam als Raub preisgegeben.

Der Feind, welchen der Ormuzddiener nur aus der Ferne fürchtet, hat den Manichäer mit aller Macht ergriffen, von allen Seiten umfaßt, und in den eigenen Leib, mit welchem er in dieser Welt umherwandelt, wie in einen finstern Kerker, als Gefangenen verstoßen. In diesem Zustande einer beengenden Gefangenschaft ist nur das Bewußtseyn der Lichtwelt, von welcher er ausgegangen ist, der freundliche Lichtstrahl, der in die finstere Nacht seines Daseyns hineinfällt, und mit allen Schmerzen der Sehnsucht harrt er dem Tage entgegen, der ihn einst aus seinen Banden erlösen und seiner Heimath zuführen wird: so lange er aber hier weilt, sieht er in allem, was ihn mit der materiellen Welt in Berührung bringt, selbst in der Befriedigung der nothwendigsten Bedürfnisse zur Erhaltung seines Lebens, nur eine Befestigung der Bande, die ihn an sein Daseyn ketten, eine Schuld, die seit seinem Eintritt in diese Welt auf ihm lastet. Beide Religionssysteme stellen zwischen die höchste Gottheit auf der einen, und die Welt und den Menschen auf der andern Seite einen Mittler mit der Bestimmung, die Welt und den Menschen dem endlichen Ziele zuzuführen. Aber die Bedeutung und Wirksamkeit der beiden Mittler ist nicht ganz dieselbe. Der Zoroastrische Mithras ist mit so vielen andern auf Ormuzd's Seite streitenden Lichtgenien einer der rüstigsten Kämpfer gegen die dämonischen Mächte, damit das Licht über die Finsterniß, Ormuzd über Ahriman, den Sieg gewinne: der Mittler des Manichäischen Systems, der in Sonne und Mond thronende Lichtgeist, ist höher gestellt, was die Zoroastrische Lehre mehr unter mehrere gleichartige Wesen vertheilt, ist in ihm mehr concentrirt, und seine eigentliche Aufgabe ist, alles der Lichtwelt Verwandte an sich zu ziehen, die in die Materie zerstreuten Lichttheile zu sammeln und mit dem Lichtreiche zu vereinigen, das Geraubte wieder zu gewinnen. Mythisch betrachtet ist die Weltschöpfung und die ganze Entwiklung des Weltlaufs ein Raub,

welchen der eine verübt, der andere bestraft, wobei, was auf der einen Seite genommen, auf der andern wieder zurückgenommen wird (*διὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς σεσυλῆσθαι αὐτὸν ὑπὸ τὸν ἀρχόντων, καὶ γενέσθαι αὐτῷ θλῖψιν, τούτου χάριν πέμπει (θεὸς) καὶ συλᾷ ἀπ' αὐτῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καθ' ἡμέραν, διὰ τῶν φωστήρων τούτων, ἡλίου καὶ σελήνης, ὑφ' ὧν ὅλος ὁ κόσμος καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ἁρπάζεται.* **Acta disp. Arch. c. 11.**). Nach der physischen Betrachtung ist es eine stete Wechselwirkung anziehender und abstoßender Kräfte: Licht und Finsterniß, Geist und Materie, hassen und fliehen sich stets, aber demungeachtet kann doch das Eine nicht ohne das Andere seyn, sie ziehen sich an und vermischen sich, sobald aber die Vereinigung und Vermischung geschehen ist, erfolgt auch wieder die Trennung, sie stoßen sich ab, und jedes der beiden Principien zieht sich in seine eigene Natur zurük, es ist eine stete Ausdehnung und Zusammenziehung. Von dieser Seite betrachtet nähern sich beide Systeme am meisten, das Eigenthümliche des Manichäismus bleibt aber auch dabei immer dies, daß er eine weit innigere und tiefer gehende Durchdringung der beiden Principien und Grundkräfte annimmt, als der Zoroastrismus. Am auffallendsten zeigt sich die Verschiedenheit der beiden Systeme in der Lehre von dem Schicksal der Seelen nach dem Tode. Der Manichäismus läßt nach seiner Ansicht von dem Verhältniß des Geistes und der Materie, da die Vereinigung und Vermischung der beiden Principien für den Geist eine Beflekung und Verunreinigung zur Folge hat, die Seele erst nach langer Wanderung durch verschiedene Körper der Thier- und Pflanzenwelt zu ihrer ursprünglichen Reinheit wieder gelangen. Dem Zoroastrismus ist die Idee der Metempsychose fremd. Da dieser nicht von dem Gegensaz zwischen Geist und Materie ausgeht, so kennt er auch keine durch die bloße Verbindung des Geistes mit der Materie, oder der Seele mit dem Leib, entstandene, erst allmälig

wieder abzuwaschende Schuld und Unreinheit. Der Gegensaz seiner beiden Principien, des Lichtes und der Finsterniß, ist ihm in Beziehung auf die Seelen nur der ethische Gegensaz des Guten und Bösen. Die Seelen der Guten, die Ormuzd's durch Zoroaster geoffenbartes Gesetz liebten und übten, kommen unmittelbar nach dem Tode in Ormuzd's seliges Lichtreich, die Seelen der Bösen, die gegen Ormuzd sündigten und die Finsterniß in sich herrschen ließen, fallen Ahrimans finsterm Reiche anheim. In den Kreis der Mithrasmysterien gehörte allerdings auch die Idee der Seelenwanderung, allein in diese sacra wurde bei ihrer Verpflanzung in die westlichen Länder manches aufgenommen, was wir nicht mit Sicherheit auf persischen und zoroastrischen Ursprung zurükführen dürfen, was sich nur wegen einer gewissen Verwandtschaft an sie anknüpfte. Porphyrius indeß (**De abstin. ab esu animal. IV. c. 16.**) schreibt nach dem Zeugniß des Eubulus, der eine Ἱστορία τοῦ Μίθρα in vielen Büchern schrieb, einem Theile der persischen Magier die Lehre von der Metempsychose zu: δόγμα πάντων ἐστὶ τῶν πρώτων, τὴν μετεμψύχωσιν εἶναι. Es erhellt jedoch aus eben diesen Worten zugleich, daß diese Lehre keine allgemein angenommene war, und nicht zur eigentlichen Landesreligion gehörte. In den Zendbüchern wenigstens zeigt sich uns keine Spur derselben, und sie konnte auch, wie es scheint, in diesem System nicht wohl eine Stelle finden [16]). Dagegen begegnet

16) J. J. Schmidt Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus. Leipzig 1828. S. 7. macht dem Zoroastrismus wegen des Mangels der Lehre von der Seelenwanderung den Vorwurf der Beschränktheit. In Einer Hinsicht mag dies allerdings richtig seyn, aber auf der andern Seite ist nicht zu übersehen, wie damit gerade der Hauptvorzug des Zoroastrismus, seine edlere sittliche Tendenz, das

uns in der Lehre dieser Religionsurkunden vom jenseitigen Zustand eine Vorstellung, die besonders geeignet ist, den characteristischen Unterschied des Zoroastrismus und Manichäismus ins Licht zu sezen. An die Stelle der Lehre von der Metempsychose tritt in den Zendbüchern die Lehre von der Auferstehung. Da nemlich nach der Zoroastrischen Lehre der Begriff des bösen Princips nicht mit dem Begriff der Materie zusammenfällt, der Leib nicht das Product des Fürsten der Finsterniß ist, alles Geschaffene immer nur theilweise und in einem gewissen Grade von Ahrimans verderblichem, das Gepräge der Endlichkeit aufdrükenden Einflusse berührt und beflekt ist, so kommt es nun auch hier nur darauf an, das von Ahriman herrührende Erbübel auszuscheiden, die durch ihn dem Leibe eingepflanzte Sterblichkeit und Endlichkeit wieder aufzuheben. Es ist nur ein Accidens zu entfernen, nicht die ganze Substanz zu verwerfen. Wie die Erde durch das Feuer der lezten Katastrophe von ihren Schlaken gereinigt, und von allen Uebeln befreit, ihre ursprüngliche Gestalt wieder erhält, so wird auch der Leib in erneuter Schönheit einst auferstehen. Der Manichäismus aber verschmäht auch einen verklärten Leib, und es gilt ihm gerade in Beziehung auf die Auferstehungslehre der Saz in seiner Strenge, daß Christus, als Erlöser der Seele, nicht des Leibs gekommen ist (venisse ad animas, non ad corpora, liberandas. Aug. De haer. c. 46.).

3. Aus dem strengen Dualismus, welchen die Manichäische Lehre in Beziehung auf die beiden Principien, Geist und Materie aufstellt, floßen zwei practische Vorschriften, die die Manichäische Lebensansicht und Lebensweise von der Zoroastrischen sehr characterisch unterscheiden. Die Manichäischen Verbote, Fleisch zu essen, und in der Ehe zu leben,

---

Bestreben, den Menschen in seinem ethischen Character aufzufassen, zusammenhängt.

kennt die Zoroastrische Lehre nicht. Was das erstere betrifft, so zeigt uns die Herodoteische Beschreibung der altpersischen Opfer (I, 132.), daß dem Verehrer des Ormuzd kein religiöses Gesez untersagte, Thiere zu schlachten, und ihr Fleisch zu genießen. Dieselbe Beschreibung gibt in der Hauptsache der Zendavesta Th. II. S. 172., aus welchem, wie aus Herodot, zu ersehen ist, daß die Perser Opfer, wie sie bei den Griechen, Hebräern und andern Völkern im Gebrauch waren, nicht hatten, es wurde vom Opferthier nichts der Gottheit geweiht und verbrannt, sondern, so wie es vom Priester unter den vorgeschriebenen Ceremonien geschlachtet war, nahm es der Eigenthümer zu seinem eigenen Gebrauche mit sich. Die Opferhandlung erscheint demnach nur als die religiöse Weihe des Genusses, für welchen das Fleisch des geschlachteten Opferthiers bestimmt ist, und es zeigt sich uns hier eine Seite der alten Opfer, die überhaupt bei der Frage nach den Anlässen und Ursachen, aus welchen die Opfer entstanden sind, genauere Berüksichtigung verdiente. Es liegt dabei allerdings die Idee zu Grunde, daß, Thiere zu schlachten, um ihr Fleisch zu essen, eine Versündigung gegen die Heiligkeit des Naturlebens ist, es wird aber dieß mit der Nothwendigkeit des Bedürfnisses dadurch ausgeglichen, daß die Gottheit selbst die Weihe und Genehmigung der Handlung geben sollte, sofern ja dieselbe Handlung, die das Naturleben verlezt, auch wieder zur Erhaltung des Naturlebens in den Individuen dient. Dieser leztere vermittelnde Gedanke scheint wenigstens bei den indischen Opfern mit Recht vorausgesezt werden zu dürfen [17]). Mag nun aber auch die bei den persischen Opfern stattfindende Ceremonie noch auf etwas der Manichäischen Idee ursprünglich Verwandtes hinweisen, so war doch bei den Persern, Thiere zu schlachten und

17) Man vgl. meine Myth. und Symb. oder die Naturrel. des Alterth. II. 2. S. 288. fg.

ihr Fleisch zu essen, herrschende Gewohnheit, und das Zoroastrische Gesez beschränkt sie nur dadurch, daß es auf ähnliche Weise, wie das Mosaische, einen Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren macht. Manes trat ebendeswegen, indem er es schlechthin für unerlaubt erklärte, Thiere zu schlachten, wegen der Verwandtschaft der Menschenwelt mit der Thierwelt, und das Fleisch der geschlachteten Thiere zu genießen, weil der Fleischgenuß durchaus verunreinigend ist, der seit alter Zeit herrschenden Ansicht und Sitte entgegen [18]). Noch größer ist der Widerspruch, in welchen das Manichäische Verbot der Ehe mit der ganzen Welt- und Lebensansicht des Zendavesta kommen mußte. Nach der Zoroastrischen Lehre wird Ormuzd durch nichts mehr verherrlicht, als durch die freie und ungehemmte Entwiklung des Naturlebens überhaupt und des animalischen Lebens insbesondere. „Wenn Wasser strömt, so schildert der schöne Jescht Farvardin Zendavesta Th. II. S. 246. f. die Zoroastrische Idee des Lebens, sich ausgießt überfließend, und Leben mit sich trägt, wenn aus der Erde im Ueberfluß Bäume hervorwachsen, die durch sich selbst beleben, wenn Wind bläst in der weiten Welt und Leben mit sich führt, wenn Weibchen Kinder haben, wenn Leben und Zeugung glüklich fortgeht, wenn der Mensch in Größe lebt für und für, Heerden großer Zahl ihm Speise geben, wenn der Herr des Hauses mit Lust sieht laufen große Heerden, wenn Sonne und Mond und Sterne ihre Bahn gehen, so ist dieß, damit die Feruers (die Licht- und Lebensgenien, die geistigen Principien alles Seyns) in Glanz und Glorie schimmern.“ Je fröhlicher die Geschlechter der rei-

18) Porphyrius a. a. O. rechnet zwar dieselben Magier, welchen er das Dogma von der Metempsychose zuschreibt, zu denen, die Thiere zu schlachten und ihr Fleisch zu essen, für unerlaubt hielten. Es gilt aber auch in dieser Beziehung das zuvor Bemerkte.

nen Thierwelt gedeihen, in je größerer Zahl sie sich fortpflanzen, desto vollkommener wird Ormuzds Gesez erfüllt, desto herrlicher spiegelt sich in der irdischen Schöpfung die lebensvolle Fülle seines Lichtreichs ab, weswegen es sogar als ein großes Verdienst angesehen wurde, eine große Zahl zahmer und wilder Thiere zu nähren. Zendav. Th. II, S. 178. Daher nun die hohe Wichtigkeit der Ehe, deren Fruchtbarkeit dem Perser, wie dem alten Hebräer, als höchstes Lebensglük galt: er betrachtete sie, wie schon Herodot I. 136 bemerkt, als einen Segen, durch welchen sich Ormuzd an ihm verherrlichte. Kinder mußte der Perser haben, weil sie den Weg über die Brüke (Tschinevad, die zwischen Erde und Himmel, vom Gipfel des Albordi aus, zum Siz der Seligen führt) leicht machen. Unfähigkeit zur Zeugung aber und Kinderlosigkeit rührt von Ahriman her. Zendav. Th. I. S. 69. Daß diese Lebensansicht auch noch später die herrschende unter den Persern war, sehen wir daraus, daß in den Verfolgungen, die im persischen Reich über die Christen ergiengen, diesen insbesondere auch dies zum Vorwurf gemacht wird, daß sie den Menschen, zu heurathen und Kinder zu zeugen, verbieten. In der Proclamation, welche der persische Feldherr und Statthalter Mihr Nerseh, um die Mitte des fünften Jahrhunderts, an die Christen in Armenien erließ, wird gesagt: „Glaubt nicht euren Führern, welche ihr Nazarener nennt, denn sie sind arge Schelme, sie lehren euch mit Worten und thun in ihren Handlungen das Gegentheil. Sie sagen, Fleisch essen, ist keine Sünde, und doch essen sie kein Fleisch; sie sagen, es ziemt, eine Frau zu nehmen, und doch wollen sie eine Frau nicht einmal ansehen. — Sie halten es für unwürdig, Menschen zu erzeugen, und preisen die Unfruchtbarkeit. Wenn ihr ihnen folgt, wird das Ende der Welt bald kommen.“ Neander Gesch. der christl. Rel. und Kirche II. 1. S. 227. Erregte schon das Christenthum durch solche, doch immer nur in Einzelnen, sich zeigende Erscheinungen,

so großen Anstoß, so ist leicht zu erachten, welchen Gegensaz hierin die strengen Grundsäze des Manichäismus gegen die persische Lebensansicht bilden mußten, und es gilt auch in dieser Beziehung, was Augustin **Contra Secund. c. 21.** bemerkt: *Displicet: „crescite et multiplicamini", ne Dei vestri multiplicentur ergastula. — Omnis feminae fecunditas dura est Dei calamitas.*

Kann es uns befremden, wenn Manes bei einer an sich schon, in Hinsicht der Principien, sehr bedeutenden, die ganze Welt- und Lebensansicht verändernden, daher auch in die äußern Lebensverhältnisse tief eingreifenden Abweichung von der durch den Glauben der Väter sanctionirten Religion seinen Volksgenossen als Neuerer und Häretiker erschien? Die abendländischen Berichte enthalten hierüber nichts: es war, wie sie erzählen, nur eine zufällige Ungnade des Königs, die ihn traf, und ihm das bekannte unglükliche Lebensende zuzog. Der Sohn des Königs war nach den **Acta disp. Arch. c. 53.** erkrankt, um sein Leben besorgt, sezte der König eine ansehnliche Belohnung für den aus, der ihn wieder herstellen würde. Auf dieses meldete sich Manes, und machte sich anheischig, den Jüngling zu heilen. Der König nahm ihn sehr wohlwollend auf, allein die Folge von allem, was Manes mit dem Jüngling vornahm, war, daß er unter seinen Händen starb, und die Schuld seines Todes nun auf Manes fiel. Der König ließ ihn dafür ins Gefängniß werfen, und mit schweren Eisengewichten belasten. Als der König erfuhr, was Manes durch die Schüler, die er aussandte, unternahm, beschloß er, ihn mit dem Tode zu bestrafen. Manes entkam jedoch auf die schon angegebene Weise. Der von Manes bestochene Gefängnißwächter mußte für seine Schuld sogleich mit dem Leben büßen. Manes selbst wurde überall aufgesucht, zulezt ergriffen und vor den König geführt, welcher, über Manes höchst aufgebracht, einen zweifachen Tod an ihm bestrafen wollte, den Tod seines Sohns

und den Tod des Gefängnißwächters. Deswegen wurde er geschunden, der geschundene Leib, den Vögeln zum Raub, vor dem Thore der Stadt aufgehängt, und (um aus Einer Person gleichsam zwei zu machen) die abgezogene Haut mit Kräutern wieder ausgefüllt. Von einer Beziehung der Strafe auf die Lehre und Grundsäze Mani's findet sich hier nichts. Eben so wenig läßt die kurze Andeutung, die Alexander von Lycopolis c. 2. von Mani's Leben und Lebensende gibt, auf eine andere, als eine reinpersönliche Ursache der königlichen Ungnade schließen: Manes habe unter der Regierung des Kaisers Valerian gelebt und mit dem Perserkönig Sapor einen Feldzug gemacht, und weil er bei diesem in Ungnade fiel, das Leben verloren (*προσκρούσαντα δέ τι τούτῳ ἀπολωλέναι*) [19]). Die morgenländischen Berichte dagegen lassen, ob sie gleich in manchem mit den griechischen übereinstimmen, Manes als Häretiker fliehen, und zulezt mit dem Tode bestraft werden. Nachdem Manes einige Zeit Aufsehen erregt, und sich für einen Propheten ausgegeben hatte, sammelte er Schüler um sich, die sich der Zoroastrischen Religion, zu welcher sich die Perser bekannten, und ihren Gebräuchen widersezten. Diese Neuerung erregte Unruhen, und Schapur wollte Manes bestrafen. Allein Manes, der erfuhr, daß man ihn aufsuche, ergrif die Flucht, und zog sich nach Turkestan zurück, wo er bis zum Tode Schapur's blieb. Unter dessen Nachfolger Hormuzd kehrte er zurük,

19) Cyrill von Jerusalem, der im Uebrigen den Acta folgt, sagt sogar, wie wenn er der Voraussezung, daß ein religiöses Interesse zu Mani's Schiksal mitgewirkt habe, widersprechen wollte (Catech. VI. 25.): „er sey ins Gefängniß geworfen worden, *οὐ διὰ τὸ περὶ ἀληθείας ἐλέγξαι τὸν βασιλέα, οὐ διὰ τὸ καταλῦσαι τὰ εἴδωλα, ἀλλὰ διὰ τὸ — ψεύσασθαι, μᾶλλον δὲ, εἰ δεῖ τ' ἀληθὲς εἰπεῖν, διὰ τὸ φονεῦσαι.*

und wußte dieſen für ſeine Sache zu gewinnen. Demungeachtet war der Haß gegen Manes ſo groß, daß ihm Hormuzd ein feſtes Schloß in Chuſiſtan zu ſeiner Sicherheit einräumte. S. Herbelot Bibl. Orient. Par. 1697. S. 548. f. nach Chondemir. Wie Mirkhond in der Geſchichte der Saſſaniden (De Sacy Memoires sur diverses antiquités de la Perse Par. 1693. S. 289 und 294. f.) nach Maſſudi meldet, hatte Schapur anfangs Mani's Lehren angenommen [20]), und erſt nachher ſie wieder verlaſſen, und Manes als Neuerer verfolgt, worauf dieſer nach Hinduſtan ſich flüchtete, und ſodann von Kaſchmir aus nach Turkeſtan und Chatai ſich begab, und erſt unter Hormuzd's Nachfolger Bahram nach Perſien zurükkam. Manes hoffte nun auch in Perſien dieſelbe günſtige Aufnahme zu finden, die er in den öſtlichen Ländern, in welchen er ſich bisher aufhielt, gefunden hatte. Er forderte daher den Schach Bahram auf, ſeine Sendung anzuerkennen und ſeine Lehre anzunehmen. Bahram hörte anfangs ſeine Reden dem Anſchein nach mit Wohlgefallen, ſo daß Manes ſich vollkommen ſicher glaubte, und ſeine Schüler ſich um ihn verſammelten. Allein Bahram ließ hierauf die Gelehrten ſeines Reichs kommen, und befahl ihnen, mit Manes eine Unterredung über die Dogmen, die er lehrte, zu halten. Manes konnte ihnen nicht antworten, und wurde ſeines Irthums überwieſen. Da ſeine Gottloſigkeit und

20) Auch Mirkhond erwähnt, indem er von Mani ſpricht, des Paraklet, für welchen er ſich ausgegeben habe, mit den Worten (nach De Sacy's Ueberſezung a. a. O. S. 294.): *On lit dans quelques livres d'histoire, que Mani ayant ouï dire, que Jésus avoit adressé ces paroles à ses disciples: „Après moi viendra le Paraclet, et vous devez enseigner à vos enfans, qu' ils seront obligés, de le suivre et de s'attacher à lui," il s'imagina, que c'étoit lui-même, qui étoit désigné sous le nom de Paraclet, tandis que c'est un des noms de Mahomet.*

die Falschheit seiner Lehre allgemein bekannt war, forderte man ihn zu einem Widerruf seiner Irrlehren auf, als er diesen ausschlug, befahl Bahram, daß er geschunden und seine Haut an dem Thore von Dschondischapur [21]) aufgehängt würde [22]). Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß

---

21) Derselbe Name kommt in den Acta Thomae als indischer Königsname vor (§. 2. *βασιλεὺς Γονδαφόρος*). S. Thilo S. 113.

22) So berichten die orientalischen und occidentalischen Schriftsteller einstimmig das Lebensende Mani's. Die Occidentalen, wie z. B. Cyrill von Jerusalem Catech. VI, 30. (man vgl. Touttee's Bemerkung zu dieser Stelle) erinnern öfters, daß bei den Persern überhaupt grausame Todesstrafen sehr gewöhnlich gewesen seyen. Eigen ist aber doch bei Mani, daß er nicht blos, wie auch sonst geschehen mochte (man vgl. Herod. V, 25. und Brisson. De reg. Pers. princip. L. II. S. 262.) geschunden, sondern auch die abgezogene Haut, wie Archelaus sagt, mit Kräutern angefüllt, oder, wie Photius in der Geschichte der Manich. S. 357. und Socrates in der Kirchengesch. I, 22. noch genauer angeben, gleich einem Schlauch aufgeblasen, und mit Spreu ausgestopft, sodann aber vor dem Thore d. h. am öffentlichsten Orte der Stadt aufgehängt wurde (*τῆς κακίστης γνώμης δοκεῖον τὸ δέρμα θυλάκου δίκην πρὸ τῶν πυλῶν ἀνηρτήθη* Cyrill a. a. O.). Es liegt wohl klar vor Augen, daß dadurch der eitle Eigendünkel und die leere Aufgeblasenheit des neuerungssüchtigen Kezers anschaulich dargestellt werden sollte, jene *κενοδοξία*, die auch nach dem Urtheil der Väter der christlichen Kirche die stets fruchtbare Mutter der Häresen ist. Eine merkwürdige Parallele gibt aber dazu schon aus alter Zeit der von Apollon geschundene Marsyas, denn auch von diesem sagt Herodot VII, 26. *ἐν τῇ* (*αὐτῇ τῇ ἀγορῇ τῇ Κελαινέων*) *ὁ τοῦ Σιληνοῦ Μαρσύεω ἀσκὸς ἐν τῇ πόλει ἀνακρέμαται· τον ὑπὸ Φρυγῶν λόγος ἔχει ὑπὸ Ἀπόλλωνος ἐκδαρέντα ἀνακρεμασθῆναι.* Nemlich auch Marsyas war ein Kezer, weil er die An-

die beiden Berichte nicht unbedeutend von einander abweichen, doch dürfen wir in demjenigen, worin sie nicht zusammenstimmen, nicht gerade einen wirklichen Widerspruch annehmen: es läßt sich zum Theil wenigstens das Eine gar wohl neben dem Andern denken, und die beiderseitigen Berichte stehen im Ganzen nicht so weit auseinander, wie gewöhnlich

---

maßung hatte, sich mit Apollon in den bekannten Weltstreit einzulassen, und mit der plumpen Flöte, mit welcher er gegen die Cither des Gottes auftrat, nur seine leere Aufgeblasenheit zur Schau stellte. Deswegen sah man im Alterthum in seiner Geschichte ein Beispiel des bestraften Uebermuths (s. Wieland's Attisches Mus. I. 2. S. 330.), und sein Bild wurde in den Städten auf dem Forum aufgestellt, um als Symbol einer bürgerlich freien Verfassung (s. Servius ad Virg. Aen. III, 20. IV, 58. Creuzer in den Studien Bd. II.) zugleich zur Warnung zu dienen vor jener ὕβρις, oder selbstsüchtigen Neuerungslust, die in den alten Republiken die allgemeine Freiheit und Gleichheit ebenso oft in Gefahr brachte, als sie die Einheit und den Frieden der christlichen Kirche störte. Daß die an Manes vollzogene Todesstrafe seit alter Zeit eine eigenthümliche symbolische Bedeutung haben sollte, darf wohl auch daraus geschlossen werden, daß sie besonders in solchen Fällen angewandt wurde, die vor das Forum der Magier gehörten, demnach vorzugsweise aus dem religiösen Gesichtspunct betrachtet wurden. Ein ähnliches Beispiel erzählt Procopius De bello Pers I, 5. von dem persischen König Pacurius: *Παχούριος Βασιλίου μὲν τὸ δέρμα ἐκδείρας ἀσκόν τε αὐτὸ πεποιημένος, καὶ ἀχύρων ἐμπλησάμενος, ὅλον ἀπεκρέμασεν ἐπὶ δένδρου τινὸς ὑψηλοῦ*, und zwar, weil die Magier den armenischen König Arsaces, dessen Feldherr und vertrauter Rathgeber Basilius war, *κατέγνωσαν ἔς τε τὰς σπονδὰς καὶ τοὺς ὅρκους ἠδικηκέναι.* Es war eine aus religiösen Rücksichten sanctionirte Todesstrafe, die die irreligiöse Willkühr und Nichtigkeit eines gegen das Göttliche sich auflehnenden Sinnes veranschaulichen sollte.

wöhnlich nach Beausobre's Vorgang behauptet wird. In jedem Falle ist alle innere Wahrscheinlichkeit dafür, daß Manes wegen seiner Irrlehren und seines Abfalls von der Zoroastrischen Religion sich den Haß seiner Landsleute und der Magier insbesondere zuzog, und deswegen, nicht aber wegen der von den griechischen Schriftstellern angegebenen Ursache, zulezt mit dem Tode bestraft wurde. Ueber den Inhalt und die Beschaffenheit der so großes Aufsehen erregenden Irrlehren Mani's wird nichts Bestimmteres gemeldet, doch wird das Verbot, Thiere zu tödten, und ihr Fleisch zu essen, besonders hervorgehoben, wenigstens nach Herbelot **Bibl. Or.** S. 548. Ebendahin gehört die Angabe, die Anhänger Mani's seyen Zendiks genannt worden, welcher Name soviel als Sadducäer bedeuten soll (s. Herbelot a. a. O.). Mit demselben Namen bezeichneten die Perser nach Mirkhond (s. die Geschichte der Sassaniden bei De Sacy a. a. O. S. 363.) die ebenso verhaßte Secte Mazdak's. Dieser durch Einführung der freiesten Geschlechtsgemeinschaft berüchtigte Häretiker hatte mit Manes wenigstens dies gemein, daß auch er, Thiere zu tödten, und ihr Fleisch zu essen, für unerlaubt erklärte. De Sacy a. a. O. S. 354. Mit den Sadducäern konnten demnach die Anhänger Mani's und Mazdak's zusammengestellt werden, sofern auch die Sadducäer, wenigstens in der Verwerfung der Lehre von der Auferstehung, einen gewißen Widerwillen gegen das Materielle, Körperliche und Fleischliche zeigten.

Da Mani's Lehre, wie sich aus der Untersuchung ihres Verhältnißes zur Zoroastrischen ergibt, so vieles enthielt, was aus dieser nicht erklärt werden kann, ihr sogar entschieden entgegengesezt war, so entsteht mit Recht die Frage, wo wir die Quelle einer von der Zoroastrischen so bedeutend abweichenden Welt- und Lebens-Ansicht zu suchen haben? Ein Blik auf die alten Religionssysteme des Orients scheint mir die Beantwortung dieser Frage nicht zweifelhaft zu lassen,

und ich glaube mit gutem Grunde die aus der ganzen Untersuchung gewonnene Ueberzeugung aussprechen zu können, daß der Manichäismus in demselben Verhältniß, in welchem er sich von der Zoroastrischen Lehre entfernt, sich der indischen, namentlich buddhaistischen Religionslehre nähert. Hat man den Manichäismus bisher nach der gewöhnlichen Ansicht als eine Combination des Zoroastrismus und des Christenthums genommen, indem man dabei nur auf äussere außerwesentliche Berührungspuncte sah, so möchte ich vielmehr nach der ganzen innern Gestaltung des Systems in demselben einen Versuch sehen, den Zoroastrismus mit dem Buddhaismus zu verschmelzen, oder nach Mani's Sinne, jenen durch diesen zu reformiren. Die Ansicht, die man dem Manes gewöhnlich nur in Beziehung auf das Christenthum zuschreibt, mußte er nothwendig auch von dem Zoroastrischen Religionssystem haben, es schien ihm in der Form, in welcher es das in Persien herrschende geworden war, auf einer untergeordneten Stufe zu stehen, einer noch unausgebildeten, ungeläuterten Ansicht anzugehören, über welche man sich nothwendig erheben müsse, wenn der demselben zu Grunde liegende Dualismus in seiner ganzen Strenge und Consequenz sollte durchgeführt werden. Eine einfache Darlegung der hauptsächlichsten Ideen und Lehren, in welchen der Buddhaismus mit dem Manichäismus zusammentrifft, wird die aufgestellte Behauptung, so weit sie vor allem aus dem inuern Verhältniß der beiden Religionssysteme zu begründen ist, wie ich hoffe, rechtfertigen.

1. Wenn Manes über den Zoroastrischen, auf den Gegensaz des Guten und Bösen beschränkten Dualismus dadurch hinausging, daß er als höchste Principien den Geist und die Materie sezte, so stellte er sich auf denselben Standpunct, der der indischen Religionslehre eigenthümlich ist. So verschieden auch ihre Formen sind, die ihr zu Grunde liegende Weltansicht ist durch den vorherrschenden Gegensaz

des Geiſtes und der Materie durchaus bedingt, ſey es nun, daß die Materie nur als der dem Geiſte inwohnende unerklärbare Hang, ſich in realen Formen zu objectiviren, und zur Materie zu verkörpern, oder als ein dem Geiſte gegenüberſtehendes ſelbſtſtändiges reales Princip genommen wird. Aus der erſtern Anſicht iſt der idealiſtiſche Pantheismus der Vedalehre gefloſſen, die das Princip der realen, materiellen Welt in die Maia ſezt, die als Schein und Täuſchung den alles hervorbringenden Brahma umgibt, der mit der Maia ſpielend[23]), in ihren bunten, weſenloſen Geſtalten ſich ſelbſt anſchaut und abſpiegelt. Es iſt früher bemerkt worden, wie dieſe die Sinnenwelt für Schein und Täuſchung erklärende Anſicht, an die ſich im griechiſchen Alterthum ſo viele Anklänge finden, in der Manichäiſchen Kosmogonie durchſchimmert. Selbſtſtändiger ſtellt der Buddhaismus die Materie dem Geiſte gegenüber. Es gibt nach der Lehre deſſelben

23) Vgl. Bohlen das alte Indien mit beſonderer Rükſicht auf Aegypten. Königsb. 1830 Th. I. S. 160. Treffend erinnert Bohlen bei dieſem demiurgiſchen Spiel, das auch in den griechiſchen Mythen von Dionyſos-Zagreus und der Perſephone ſehr bedeutſam ſich zeigt, an die Schilderung der Weisheit in den Proverbien: daß die Weisheit als Kind des Jehova, von ihm ausgeſtrömt und geboren, mit ihm als ſein Werkmeiſter den Himmel ſchuf, und vor ſeinem Angeſichte ſpielte. 8, 22—31. — Auch in Beziehung auf den Gnoſticismus iſt die Weisheit des A. T. und der Apokryphen des A. T. ein vermittelndes Glied, das für die Geneſis des Gnoſticismus noch mehr beachtet werden dürfte, als bisher geſchehen iſt. Die Art und Weiſe, wie die Sophia nach dem Buche der Weisheit (man vgl. beſonders c. 10.) in die Menſchengeſchichte eingreift, als Princip der theokratiſchen Entwiklung, und in ſtetem Kampf mit einer widerſtrebenden Macht erſcheint, iſt ganz analog dem Verhältniß, in welchem die gnoſtiſche Sophia-Achamoth zur Materie und der ſich entwikelnden materiellen Welt ſteht.

einen mit Weltenstoffen angefüllten ewigen Raum, in welchem nach ewigen, unabänderlichen Gesezen die Welten entstehen und vergehen. Das belebende, die Materie durchdringende Princip ist der Geist, der zwar an und für sich in steter Ruhe ist, sich aber in unzähligen Formen durch die Materie individualisirt. Der Gegensaz zwischen dem Geist und der Materie ist zwar allerdings in der buddhaistischen Lehre nicht so streng gedacht, wie in der Manichäischen, wir dürfen aber dabei nicht vergessen, daß der Manichäismus seinen Zusammenhang mit dem persischen Dualismus nicht verläugnen kann. Er trägt daher auf den Gegensaz zwischen Geist und Materie den Gegensaz zwischen Ormuzd und Ahriman über, während der Buddhaismus die unendlich feine und unsichtbar gedachte Materie gewißermaßen vergeistigt, und jenen Gegensaz durch die Maia vermittelt werden läßt, unter deren beständig täuschendem Gaukelspiel sich die Welt der Erscheinungen aus den feinen Partikeln des Raumes, oder dem leeren Raum, dem Nichts, dem ursprünglichen Zustand alles Vorhandenen, bildet. Stellt der Buddhaismus die beiden sich durchdringenden Principien, Geist und Materie, wie Mann und Frau, neben einander, so stellt sie dagegen der Manichäismus, wie zwei feindliche, sich gegenseitig befehdende Herrscher einander entgegen. Lassen wir aber diese besondern Modificationen fallen, in welchen beide Systeme noch die Farbe ihres Ursprungs an sich tragen, so stellen beide Systeme Geist und Materie, als ihre höchsten und allgemeinsten Principien, an ihre Spize. J. J. Schmidt Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses u. s. w. aus dem Mongol. übersezt. Petersburg 1829, S. 302. Bohlen das alte Indien a. a. O. S. 323. f. Rhode über religiöse Bildung, Mythol. und Philos. der Hindus. Leipz. 1827. Th. I. S. 381. f.

2. Der Manichäismus läßt einen aus dem Lichtreich in das Reich der Finsterniß fallenden Lichtstrahl den ersten

Anlaß zur Weltschöpfung oder zur Vermischung der beiden Principien werden, und die Welt selbst geht aus der tiefsten gegenseitigen Durchdringung der beiden Principien, der Vermischung des Lichts, oder der Lichtseele, mit der Materie, hervor. Auch der Buddhaismus sezt an die Spize aller zeitlichen Weltentwiklung ein Lichtreich, oder einen Lichtraum, die Region des zweiten Dhjana [24]), oder des Lichtes, die den periodischen Weltzerstörungen nicht unterliegt, und aus drei Abtheilungen besteht, nemlich aus der des Lichtes überhaupt, aus der des unendlichen Lichtes, und aus der des allervollkommsten, über jeden Begriff hellen Lichtes. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 303. Sobald die erste Entwiklung beginnt, entsteht eine Anzahl Lichtwesen, die sich vermehrend und allmälig ausartend niedere Gattungen erzeugen, bis zulezt diese körperliche Welt entsteht, und durch immer tieferes Sinken und stete Verminderung des Lichtstoffes die Materie immer gröber und die Finsterniß immer finsterer wird. Der Buddhaismus verfährt auch hier, da er die Materie so viel möglich verflüchtigt, und zum

---

24) Ein Sanskritwort, das tiefe innere Selbstbeschauung bedeutet. Es gibt auch einen dritten und vierten Dhjana nebst noch einigen andern, lauter Reiche vollendeter Seligkeit mit verschiedenen Abstufungen. Noch weiter über diese zur zweiten Welt gehörenden Regionen hinaus sind diejenigen der ersten oder sogenannten farb- und gestaltlosen Welt, durchaus unsichtbar, ganz unkörperlich, und ganz ohne Zeit und Raum. Die drei Welten sind nemlich 1. die der allerhöchsten farb- und gestaltlosen Wesen, 2. die der farbigen oder eine Gestalt habenden Wesen, 3. die Welt des Gelüstes und des Gaukelspiels der Erscheinungen, mit sechs Wesengattungen, drei guten und drei verworfenen Naturen. Von der zweiten Welt ist es nur die Region des ersten Dhjana, die Zerstörungen und Auflösungen unterworfen ist. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 303.

feinſten Subſtrat des Geiſtes macht, nicht ſo dualiſtiſch, wie der Manichäismus, aber beide Syſteme nehmen doch in dem mit der Materie ſich vermiſchenden und in dieſelbe übergehenden Lichtprincip eine ſtete Abnahme und Verdunklung an. Die Vorſtellung eines auf das Lichtreich geſchehenen Angriffs, und eines an demſelben verübten Raubs, ging natürlich ganz aus dem Weſen des Manichäiſchen Dualismus hervor. Doch nimmt auch der Buddhaismus eine analoge Erſchütterung des Lichtreichs an. Aus der den periodiſchen Zerſtörungen nicht unterworfenen Region des zweiten Dhjana weht zur Zeit einer neuen Weltentſtehung ein heftiger Wind herab, der die Region des erſten Dhjana bildet. Aus dieſer Region des erſten Dhjana erzeugt ſich alsdann ebenfalls durch einen unterwärts wehenden Sturmwind die darauf folgende Region der Geiſteremanationen. Dieſe erzeugt unter Sturmwind eine dritte Region, und auf die nemliche Art werden noch mehrere Regionen für immer geringere Geiſter gebildet, bis die Sturmwinde die unterſten Gegenden des leeren Raums erreichen und daſelbſt die Luftanhäufung bilden, die das Princip der materiellen Welt wird. Schmidt Geſch. der Oſtmong. S. 302. Ueber die Verwandtſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit den Religionsſyſtemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus. S. 9. f. Es iſt klar, daß dieſe buddhaiſtiſchen Sturmwinde dieſelbe die Schöpfung bewirkende, durch die ganze geſchaffene Welt hindurchgehende, nicht weiter erklärbare feindliche Gewalt ſind, wie im Manichäismus der Kampf der beiden Principien, nur mit dem Unterſchied, daß dieſe Gewalt im Buddhaismus als eine rein phyſiſche erſcheint, im Manichäismus aber, da dieſer ſeine höchſten Principien als perſönlich handelnde Weſen darſtellt, als eine mit Abſicht unternommene Handlung. Vollkommen aber ſtimmt der Buddhaismus mit dem Manichäismus darin überein, daß er den Begriff des Uebels ebenſo beſtimmt,

wie dieſer, auffaßt, und die ganze Entſtehung alles Vorhandenen als das Urübel betrachtet. Schmidt üb. d. Verw. S. 8. Die Entwiklung des leeren Raums, die nun entſtandene Materie, iſt das Uebel der Jirtinſchii, oder des Weltalls in ſeinen innern und äußern Beziehungen, aus welchem der Ortſchilang, oder Sansara, d. i. der beſtändige Wechſel nach unabänderlichen Geſezen entſtanden iſt, nachdem dieſe durch jenes Uebel begründet waren, wobei nun auch der früher unentwikelte Keim des Guten und Böſen ſich entwikeln, und in Wirkung und Gegenwirkung ſich einander entgegenſtellen konnte. Schmidt Forſchungen u. ſ. w. S. 182. Es iſt dieſe Uebereinſtimmung um ſo merkwürdiger, da ſich in dieſer Hinſicht der Buddhaismus vom Brahmanismus ebenſo unterſcheidet, wie der Manichäismus vom Zoroaſtrismus. Denn wie im Zoroaſtrismus Ormuzd, der gute Gott, der eigentliche Weltſchöpfer iſt, und die Welt, auch die materielle, ſo weit ſie gut iſt, eine Emanation des Lichtreichs, ſo finden wir im Brahmanismus, wie Schmidt über die Verw. S. 6. dieſes Verhältniß richtig bezeichnet, vom Urſprung des in der Materie liegenden Böſen ſelbſt inſofern nichts, als die Materie ſo gut ihren Urſprung in Brahma hat, als alles Uebrige, und zu ſeiner ſcheinbaren Integrität in der Zerſezung zu gehören ſcheint, es ſey denn, daß das erſte Verlangen Brahma's und deſſen Hingebung an die Täuſchung als erſte Schuld, oder als Urſprung des Uebels, in verborgener Idee gedacht wird.

3. Wie nach beiden Syſtemen die Welt entſteht, indem ein göttlicher Lichtſtrahl in die untern Regionen herabfällt, der Geiſt die Materie durchdringt, ſo iſt dadurch in beiden Syſtemen die ganze Entwiklung des Weltlaufs auf gleiche Weiſe bedingt. Alles Lichte und Geiſtige arbeitet ſich aus den untern Regionen, in die es herabgekommen iſt, wieder in die höhern hinauf. Daher gleicht der Buddhaismus auch darin dem Manichäismus, daß er eine allmälige Vergeiſtigung der lebenden Weſen annimmt, die durch ſtufenweiſe Beförderung

in höhere Geburten, bis zu den höchsten Geisterregionen hinauf, das Weltgebäude entvölkert. Schmidt a. a. O. S. 9. Der Buddhaismus betrachtet das ganze zeitliche, der geschaffenen Welt angehörende Leben aus dem Gesichtspuncte eines Buß- und Läuterungsprocesses. Da die Geister durch einen gewißen Abfall, durch Lüsternheit nach irdischer Speise (Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 5. Bohlen S. 324.), in die materielle Welt, die vom ewigen Schiksal zu beständigen Verkörperungen bestimmt ist, herabgesunken sind, so können sie nur durch den Kreislauf der Metempsychose aus den Banden der wandelbaren Materie wiederum befreit werden. Die dem Zoroastrismus fremdartige, dem Buddhaismus aber, wie dem Brahmanismus eigenthümliche, und so tief in sie eingreifende Lehre von der Metempsychose darf mit Recht als einer der auffallendsten Beweise des wahren Verhältnisses, in welchem der Manichäismus zu den indischen Religionssystemen steht, angesehen werden [25]). Die Wanderung der Seelen durch verschiedene Körper ist aber ferner nach dem Buddhaismus, wie nach dem Manichäismus, nur der äußere Weg, auf welchem die Seelen dahin wieder zurükkehren können, woher sie herabgekommen sind, der innere Weg ist das höhere innere Wissen, die Gnosis, die von den Buddhaisten Dhjana genannt, und von ihnen aufs höchste geschäzt wird. Ihr höchster Grad besteht in der Erkenntniß, daß alles Vorhandene eitel, nichtig und leer und ein Spiel der die Sinne umgaukelnden Täuschung ist. So mußte das in beiden Systemen angenommene Verhältniß zwischen Geist und Materie die Lehre zur Folge haben, daß das wahre Heil des Menschen nur in völliger Losreißung vom Materiellen und Sinnlichen, in Unterdrükung und Ertödtung aller Triebe und Begierden bestehe. Doch würde

25) Auch Wanderung in Thiere nimmt der Buddhaismus an. Bohlen a. a. O. S. 327.

auch jene Gnosis in Verbindung mit der ihr entsprechenden Ascese den Menschen seinem endlichen Ziele nicht zuführen können, wenn nicht seine ganze Heilsordnung, und der Läuterungsproceß, durch welchen er in seinem ganzen zeitlichen Leben hindurch gehen muß, von einer höhern Macht geleitet würde. In dieser Beziehung scheint zwar zunächst zwischen beiden Systemen eine nicht unbedeutende Verschiedenheit stattzufinden, doch trage ich kein Bedenken, was die Stellung der beiden Mittler und Erlöser im Allgemeinen betrifft, den Manichäischen Christus mit Buddha in Parallele zu sezen. Wie der Manichäische Christus hatte ja auch Buddha vor allem die Hauptbestimmung, die wahre Erkenntniß nicht in Vergessenheit gerathen zu lassen, und die Empfänglichkeit dafür zu erhalten. Er wurde Wiederhersteller und Führer der Geschöpfe durch die Gebote, die er als Lehrer gab, oder dadurch, daß er das Rad der drei großen Hauptlehren in Bewegung sezte. Schmidt über die Verw. S. 12. Forschungen S. 169. Zwar wurde Buddha als Mensch geboren, aber seine Geburt war nur eine Scheingeburt. Seine Mutter war die Maia, die als Gattin des Sudhodana (des Königs von Magadha, dem heutigen Behar), damals noch unbefleckte Jungfrau, daher die Reine genannt, den Gautama oder Buddha, der sich in der Gestalt eines fünffarbigen Strahls in ihren Mutterleib herabgesenkt hatte, aus der rechten Seite an das Licht brachte. Er war eine Emanation der Gottheit, wie aber alles, was durch die Maia aus der allein wahrhaft seyenden Gottheit heraustritt, keine wahre Realität hat, so geschehen alle Verkörperungen oder Menschwerdungen Buddha's unter der Hülle der Maia (mongolisch Chubilghan). Wie die Menschwerdung, so ist auch die ganze Wirksamkeit Buddha's nur doketisch. Denn alle Buddha's haben den Feind, d. i. die Materie und ihre die Sinne berükenden Gestaltungen, besiegt, und beherrschen sie nun nach Willkühr. Sie sind Herren der Maia, oder der sich in

Verwandlungen offenbarenden Täuschung, und können sie nach Wohlgefallen zerstören, oder auch sich derselben bedienen, je nachdem der auf Errettung des Einzelnen oder Ganzen hinzielende Zwek es erfordert, das Riti Chubilghan Buddhas, wie die Buddhaisten diese Herrschaft des Geistes über die Natur nennen. Schmidt über die Verw. S. 13. Forschungen S. 169. 254. Gesch. der Ostmong. S. 13. 312. Bohlen S. 310. f. Unverkennbar ist dieser buddhaistische Doketismus das Vorbild des Manichäischen, und es kann diese Vergleichung sogar dazu dienen, die in einigen Puncten so dunkle Manichäische Christologie in ein helleres Licht zu sezen, und die Vermuthung wahrscheinlich zu machen, daß der Manichäische Doketismus nicht blos eine willkührlich zu Hülfe genommene Ausflucht war, um den historischen Thatsachen des Christenthums noch eine gewisse scheinbare Realität zu lassen, vielmehr auf einer positiven Grundlage beruhte, auf der den indischen Religionssystemen eigenthümlichen Idee, daß sich die Gottheit von Zeit zu Zeit in gewißen Verkörperungen und Vermenschlichungen zum Heil der Welt und der Geschöpfe in die Sinnenwelt herabläßt, daß aber diese Gestalten nur Scheingestalten sind, weil eine göttliche Emanation, oder ein auf einer höhern Stufe stehender Geist, von der Materie nicht berührt und bewältigt werden darf, vielmehr sie als nichtigen, wandelbaren Schein frei beherrschen muß. Eine Beziehung zur Sonne, wie sie beim Manichäischen Christus wesentlich war, läßt sich zwar bei Buddha nicht nachweisen (außer sofern er sich in der Gestalt eines Lichtstrahls herabsenkte [26]), auch

26) Unter der Gestalt eines fünffarbigen Strahles am Vollmonde zur Zeit des Mittagsstandes der Sonne wurde Saklamuni geboren. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 13. Es ist kein zufälliges Zusammentreffen, daß auch der ägyptische Apis als Verkörperung eines vom Himmel sich herabsenkenden Lichtstrahls angesehen wurde. Herod. III, 28. Der

wissen wir nicht, wie weit die Manichäer ihren Christus in demselben Sinne, wie die Buddhaisten von Buddha annehmen, als Lehrer und Religionsstifter zu einer bestimmten Zeit unter den Menschen auftreten ließen (es hängt die Ungewißheit hierüber zum Theil damit zusammen, daß uns das Verhältniß, in welches Manes sich selbst zu Christus sezte, beinahe ganz unbekannt ist); es mag sogar zugegeben werden, daß der buddhaistische Doketismus in gewißer Hinsicht einen etwas anderen Character hat, als der Manichäische, sofern sich nemlich in der Scheinverkörperung Buddha's die traumartige Nichtigkeit der Sinnenwelt überhaupt darstellt, in den Scheingestalten des Manichäischen Christus mehr nur die Unmöglichkeit, ohne Verunreinigung der Lichtnatur von der Materie berührt und mit ihr verbunden zu werden, unter Voraussezung der Realität der Sinnenwelt: allein bei allem diesem werden wir doch die in der Hauptsache selbst überwiegende Uebereinstimmung nicht übersehen können, und die stattfindenden Differenzen sehr natürlich daraus erklären, daß das in den Manichäismus aufgenommene buddhaistische Element mit einem andern, dem Zoroastrischen, in Verbindung gesezt wurde, wodurch es nothwendig eine eigene Modification erhalten mußte [27]).

---

schwarze Stier mit dem incarnirten Lichtstrahle, die leibliche Hülle des Sonnengottes Osiris, in welcher seine Seele wohnen sollte, ist ein ächt orientalisches Bild der Welt.

27) Im Ganzen dieselbe Bestimmung mit den eigentlichen Buddhas haben die Bodhisatwas, vergötterte Menschen, die dem Geburtswechsel und den Schiksalen der Welt nicht mehr angehören, sondern bereits die Buddhawürde erlangt haben, aber freiwillig von Zeit zu Zeit in Menschengestalt geboren werden, und mit der Materie sich vermischen, um das Intellectuelle daraus zu erlösen, und von den Banden des Sansara zu befreien. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 301. So knüpft der Buddhaismus, wie der Manichäismus, den allge-

4. Das Ende des Weltlaufes erfolgt hier, wie dort, wenn die lebenden Wesen sich allmählig in die höhern Geister- und Lichtregionen erhoben haben, und die Materie alles Geistigen entblößt ist. Nach der Lehre der Buddhaisten wüthet dann, weil die zu höheren Reichen beförderten und ihre Bezirke nicht mehr regierenden Elementargeister fehlen, eines der ungebändigten Elemente bis zur völligen Vernichtung und Auflösung des Ganzen. (Man vergleiche hiemit, was oben S. 324. aus den Act. disp. Arch. angeführt worden ist). Meistens wird auch nach den Buddhaisten, am Ende einer großen Periode, die Vertilgung der von allem Geistigen entblößten todten Schlake der Materie durch Feuer bewirkt. Zulezt verbleichen und verschwinden auch die höhern Buddha-Regionen, die zwar immateriell sind, aber dennoch eine Farbe oder Gestalt haben, weil der Zwek ihres Daseyns gänzlich erfüllt ist, gleich Regenbogen, und alles, was war, versenkt sich für die Ewigkeit in das Nichts. Alles ist dann Buddha geworden, und aus dem Sansara, der Welt der vergänglichen Erscheinungen, und dem Kreislaufe der Metempsychose in die Leere des Nirwana eingegangen, die ewige Glükseligkeit, gänzliche Befreiung von der Materie und der Wiedergeburt in derselben, und Vereinigung mit der Gottheit [28]). Schmidt über die Verw. S. 10. f. Der Zustand der Vollendung wird von beiden Systemen mit demselben Begriffe gedacht, als vollkommene Ruhe und Befreiung von allem Materiellen, nur hat sich der Buddhaismus, indem er das Absolute auch wieder als Gegensaz des Etwas, als das Nichts, die ewige Leere, betrachtet, zu einer

---

meinen Läuterungsproceß an verschiedene Glieder, die von Stufe zu Stufe zur Förderung desselben eingreifen.

28) Das Sanskritwort Nirwana heißt eigentlich: dem Jammer abgeschieden, oder dem Jammer entwichen, und bezeichnet demnach die buddhaistische Weltansicht sehr sprechend.

Abſtraction erhoben, zu welcher ſich der im Zoroaſtriſchen Dualismus befangene Manichäismus nicht in demſelben Grade erheben konnte. Auch darin hält ſich der Manichäismus in der Sphäre des Zoroaſtrismus, daß er keinen fortlaufenden Wechſel von Weltzerſtörungen und Welteutſtehungen annimmt, obgleich ihm dieſe Annahme ſehr nahe liegt. Der Manichäismus läßt zwar ſeine Principien als perſönliche Intelligenzen handeln, aber es zieht ſich doch auch ſo durch beide Syſteme eine gewiße fataliſtiſche Weltanſicht hindurch, die nur durch die beiden gemeinſame Grundidee eines allgemeinen Läuterungsproceſſes, in welchem alles Böſe und alle Schuld abgebüßt werden muß, einen ſittlichen Character annimmt.

5. Der Geſichtspunct, aus welchem beide Religionsſyſteme die Materie dem Geiſte gegenüber betrachteten, mußte ihnen auf gleiche Weiſe Losreißung vom Materiellen, Unterdrükung der Sinnlichkeit, Zurükziehung des Geiſtes in ſein eigenes Selbſt, als höchſte Aufgabe des ſittlichen Strebens erſcheinen laſſen. Die Sittenlehre beider Syſteme athmete daher im Ganzen denſelben Geiſt. Aber auch im Einzelnen zeigt ſich eine auffallende Uebereinſtimmung. Gerade diejenigen Gebote, die dem Manichäismus in ſeiner äußern Erſcheinung und in ſeiner Beziehung zum practiſchen Leben am meiſten ein eigenthümliches Gepräge gaben, ſind auch für den Buddhaismus characteriſtiſch. Die erſten und am allgemeinſten angenommenen ſittlichen Gebote des Buddhaismus ſind: Man ſoll nicht tödten und die Vedas und Puranas nicht heilig halten, weil ſie blutige Opfer heiſchen; man ſoll nicht lügen oder verläumden, nicht ſchwören und leichtfertig reden, ſondern ſeine Worte abwägen und im Zaum halten; man ſoll nicht eigennüzig ſeyn oder andere übervortheilen, denn alle Menſchen ſind unſere Brüder, daher das Caſtenthum nichtig ſeyn ſoll (Bohlen Th. I. S. 328). Im Allgemeinen enthalten dieſe drei buddhaiſtiſchen Haupt-

gebote daſſelbe, was auch der Inhalt der drei Manichäiſchen *signacula* iſt, nur dem dritten derſelben, dem *signaculum sinus* entſpricht nichts Beſonderes, ſein Inhalt ſelbſt aber iſt dem Buddhaismus nicht fremd, und die ächt Manichäiſchen Gebote, Thiere nicht zu tödten, um ihr Fleiſch zu eſſen, nicht in der Ehe zu leben, um Kinder zu zeugen, finden ſich auch in ihm, was um ſo bemerkenswerther iſt, da ſich der Buddhaismus eben dadurch vom Brahmanismus characteriſtiſch unterſcheidet. Im Brahmanismus iſt, Thiere zu tödten und ihr Fleiſch zu eſſen, nicht verboten, nach den Geſezen Manu's hat vielmehr Brahma das ſämtliche Thier- und Pflanzenreich zur Erhaltung des Lebensgeiſtes geſchaffen. Wer dem Geſez gemäß ißt, wird geſagt, thut keine Sünde, wenn er auch alle Tage das Fleiſch ſolcher Thiere genöße, welche geſezlich gegeſſen werden mögen, denn ſowohl die Thiere, welche gegeſſen werden dürfen, als die, welche ſie eſſen, ſind beide von Brahma geſchaffen. Nur dies wird bemerkt, es ſey als eine Regel der Götter überliefert, daß Fleiſch des Opfers wegen gegeſſen werden müſſe, eine Regel der Rakſchaſas (der dämoniſchen Götterfeinde) ſey es, es zu jedem andern Zwek zu genießen. Rhode über relig. Bildung u. ſ. w. Th. II. S. 391. Es darf alſo, wie Rhode bemerkt, ein ſolches Fleiſch gegeſſen werden, das als Opfer dargebracht wurde, oder vielmehr der Fleiſchgenuß iſt nur geſtattet, ſofern ihm die religiöſe Weihe, die das Opfer nach ſeinem urſprünglichen Zwek geben ſollte, vorangeht. Es dient dies zur Beſtätigung der oben über die Entſtehung der Thieropfer aufgeſtellten Anſicht, daß man die Rechtfertigung des Tödtens der Thiere, die nach der älteſten Anſicht allgemein nothwendig zu ſeyn ſchien, in der Idee fand, die Verlezung des Naturlebens in dem getödteten Thier compenſire ſich in der Erhaltung des Lebens in dem das Fleiſch des geſchlachteten Thieres genießenden Individuum. Der Buddhaismus dagegen geſtattet nirgends Thieropfer,

und erklärt das Tödten der Thiere für unerlaubt, aus zarter Schonung, weil ihm das Naturleben auch in dem kleinſten Thiere heilig und unverletzlich erſcheint. Ungefähr eben ſo verhält es ſich mit dem zweiten Verbot. Zu heirathen und einen Sohn zu erzeugen, um dadurch gleichſam die von dem vorangegangenen Geſchlecht mit dem empfangenen eigenen Leben übernommene Schuld, in Beziehung auf das nachfolgende, an den im Wechſel der Individuen fortlebenden Weltgeiſt abzutragen, gehört unter die erſten Pflichten der Brahmanen. Ein ausdrükliches Verbot der Ehe hat nun zwar Buddha nicht gegeben, er lebte ſogar ſelbſt verheirathet, aber doch verlangt er von ſeinen Prieſtern ein keuſches und eheloſes Leben, und die Buddhaiſten glauben, daß ein Verheiratheter nicht zur höchſten Stufe der Seligkeit gelangen könne. Daher die große Zahl der buddhaiſtiſchen Klöſter, in welchen die buddhaiſtiſchen Mönche in ſtrengem Cölibat, und der Anhänglichkeit an irdiſche Güter und allem Eigenthum entſagend, unter Bußübungen und Caſteiungen, mit ihrem Lebensunterhalt nur auf die Gaben und Allmoſen der Gläubigen angewieſen, zuſammenleben. Bohlen Th. I. S. 328. 341. Rhode Th. I. S. 406. Schmidt Forſchungen S. 183. Dieſe Vorſtellung von der Heiligkeit des eheloſen Lebens darf mit um ſo größerem Recht a's ein charakteriſcher Grundzug des Buddhaismus angeſehen werden, da ſchon der älteſte griechiſche Schriftſteller, der den Buddhaismus namentlich erwähnt, Clemens von Alexandrien, denſelben beſonders hervorhebt. Clemens unterſcheidet Strom. I, 15. zwei Arten indiſcher Gymnoſophiſten. „Die einen werden Sarmanen, die andern Brachmanen genannt. Diejenigen der Sarmanen, die Hylobier heißen [29]), bewohnen keine Städte und haben

29) Unſtreitig iſt ſtatt Ἀλλόβιοι zu leſen Ὑλόβιοι d. h. Waldbewohner, Eremiten. Nach Strabo XV, 1. hat ſchon Megaſthenes ein doppeltes Religionsſyſtem in Indien unter-

keine Häuser, sie tragen Kleider von Baumrinde, essen Baumfrüchte, und trinken Wasser mit den Händen, sie kennen weder Ehe noch Kinderzeugung, wie die jezigen Enkratiten. Es gibt aber unter den Indern solche, die den Geboten Butta's folgen, welchen sie wegen seiner großen Heiligkeit als Gott verehren." In einer andern Stelle **Strom. III. 3.** sagt Clemens dasselbe von den Σεμνοὶ der Inder, die ohne Zweifel die Sarmanen der erstern Stelle sind. „Die Brachmanen essen nichts Lebendiges, und trinken keinen Wein: einige nehmen zwar täglich, wie wir, Nahrung zu sich, einige von ihnen aber, wie Alexander Polyhistor in seinen Indika sagt, nur alle drei Tage: sie verachten den Tod und halten das Leben für nichts, denn sie glauben an eine Palingenesie. Diejenigen unter den Indern, welche Σεμνοὶ genannt werden, gehen das ganze Leben nakt, sie befleißigen sich der Wahrheit, und erforschen die Zukunft, und verehren eine gewiße Pyramide, unter welcher, wie sie glauben, die Gebeine eines Gottes liegen [30]). Weder die Gymnosophisten

---

schieden, das der Brachmanen und das der Garmanen. *Τοὺς δὲ Γαρμᾶνας τοὺς μὲν ἐντιμωτάτους Ἱλοβίους φησὶν (Μεγασθένης) ὀνομάζεσθαι, ζῶντας ἐν ταῖς ὕλαις ἀπὸ φύλλων καὶ καρπῶν ἀγρίων, ἐσθῆτας δ' ἔχειν ἀπὸ φλοιῶν δενδρίων, ἀφροδισίων χωρὶς καὶ οἴνου.* Garmanen heißen sie d. i. *sramánas*, Heilige. Die Buddhisten selbst nennen sich Samanäer, d. i. *samánas*, die Gleichbleibenden. S. Bohlen a. a. O. S. 319. Eben diesem leztern Namen scheint Clemens das gleichlautende Σεμνοὶ substituirt zu haben. Bohlen steht sogar nicht an, die Abstinenten unter den Indern bey Herodot III, 100., deren Lebensweise das ächte Vorbild der Manichäischen ist: *οὔτε κτείνουσιν οὐδὲν ἔμψυχον, οὔτε τι σπείρουσι, οὔτε οἰκίας νομίζουσι ἐκτῆσθαι*, für Buddhisten zu halten.

30) Ueber die Reliquien des Buddha s. Rhode I, S. 416.

ſten, noch die ſogenannten Σεμνοὶ haben Weiber, weil ſie dies für natur- und geſezwidrig halten, deswegen bleiben ſie keuſch. Es gibt auch Weiber, die als Jungfrauen leben (παρθενεύουσι καὶ Σεμναὶ, buddhaiſtiſche Nonnen). Daß ſich bei den Indern ſowohl die Brachmanen, als die Samanäer des Fleiſchgenuſſes enthielten, und ihn als unerlaubt und irreligiös betrachteten, bezeugt unter den alten Schriftſtellern auch Porphyrius De abstin. ab esu anim. IV. 17 [31]). Uebrigens zeigt die Vergleichung mit dem Manichäismus auch hier eine gewiße Modification der Anſicht. Der religiöſe Abſcheu, mit welchem der Manichäismus die Fortpflanzung des Geſchlechts in der Ehe, und den Genuß des Fleiſches verwirft und ſchlechthin verbietet, ſpricht ſich im Buddhaismus wenigſtens nicht in demſelben Grade aus: wir dürfen aber auch hier nur wieder daran erinnern, daß der Manichäismus, vermöge ſeines Zuſammenhanges mit dem Zoroaſtrismus, die Materie nicht blos als das Nichtſeyende und Nichtige, ſondern als das Dämoniſche und Böſe betrachtet. Das Gemeinſame aber dieſer aus den Religionsſyſtemen Indiens ſtammenden Anſicht mußte im Allgemeinen dieſelbe Lebensweiſe zur Folge haben.

Ich kann nicht unterlaſſen, hier noch der merkwürdigen Secte der Jainas kurz zu erwähnen, die im eigentlichen

31) Auch von den Samanäern, die Porphyrius von der Brahmanen-Caſte als freiwillig Zuſammentretende unterſcheidet, gelten wohl die Worte: ὅλως θίγειν ἐμψύχου τροφῆς, ἴσον καὶ τῇ ἐσχάτῃ ἀκαθαρσίᾳ τε καὶ ἀσεβείᾳ νενόμισται. An die Manichäiſche Weltentſagung erinnert uns die Schilderung der Lebensweiſe der Samanäer bey Porph. a. a. O.: τῶν κτημάτων ἐξίστανται, πάσης τῆς ἄλλης οὐσίας· λαμβάνει στολὴν οὔτε πρὸς γυναῖκα, οὔτε πρὸς τέκνα, εἰ τύχοι κεκτημένος, ἐπιστροφὴν ἤ τινα λόγον ἔτι ποιούμενος, ἤ τι πρὸς αὐτὸν ὅλως νομίζων. Man vgl. hiemit, was der Manichäer Fauſtus in der obigen Stelle S. 244. von ſich ſagt.

Sinne weder dem Brahmanismus noch Buddhaismus angehörend, obwohl beiden verwandt, in Hinsicht des Verhältnisses dieser beiden Religionsformen die Aufmerksamkeit der indischen Alterthumsforscher schon öfters auf sich zog, hier aber uns einige den Manichäismus mit dem Buddhaismus näher vermittelnde Berührungspuncte darzubieten scheint. Der Gegensaz, welchen die Jainas zwischen Geist und Materie annehmen, trägt beinahe ganz den Manichäischen Character an sich. Es herrscht nach ihrer Ansicht im ganzen Universum ein durchgreifender Dualismus von Materie und Seele, die als Weltseele in allen fühlenden Wesen verbreitet ist. Die Weltseele an sich ist immer vollkommen, und hat einen natürlichen Trieb nach oben, wohin sie von der Tugend getrieben wird, allein sie wird beständig von den Klammern der Materie und dem Laster, welches als Substanz in derselben verbreitet liegt, festgehalten, und muß diese auf alle Weise zu überwinden suchen. Das Hauptziel ihres Strebens ist, wie bei den Indern überhaupt, endliche Freiheit des Geistes und Glükseligkeit, und die Mittel, die dahin führen, sind Beherrschung aller aus der Materie kommenden Leidenschaften und Sinneseindrüke, strenge, die Materie ertödtende Bußübungen, besonders aber auch eine ängstliche, übertriebene Schonung gegen die Thiere, auch bis zu den kleinsten Insecten herab. Was Augustin von den Manichäern verlangt, wenn sie ihre Grundsäze mit aller Consequenz befolgen; wollten (*non parcere pediculis et pilicibus et cimicibus, et tantas ab eis molestias sine ulla caedis eorum licentia sustinere.* Contra Adimant. c. 19.), fand bei den Jainas wirklich statt. Bemerkenswerth sind besonders noch folgende Züge: Sie zerfallen im Allgemeinen in die Hörenden, als Laien, und die Strebenden, als Priester. Die Leztern stehen alle unter einem Oberpriester. Die ganze Secte theilt sich in eine strengere und freiere Partei. Sie verehren besonders ihre

24 älteſten Lehrer Tirthakaras, Reinmacher, die ſich durch ein ſtrenges Leben ſelbſt vergöttert hatten. Dargeſtellt werden dieſe Heiligen als coloſſale Statuen, ohne Bekleidung, weil ihr heiligſter Grad Nakтheit verlangt, wie deren einſt 72 in einer Gallerie an dem Hauptorte ihres Cultus zu Balligota in Maiſore, nahe bei Seringapatnam, zuſammenſtanden. Man vergleiche oben S. 300. f. S. Bohlen a. a. O. Th. I. S. 352. f. Sie nennen ſich nicht blos Jainas nach ihrem erſten Lehrer Jina (ſiegreich), ſondern auch Syauras: bezeichnet ſie dieſer leztere Name vielleicht als Sonnenanbeter? Da ſie wahrſcheinlich in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten vom Buddhaismus, als dieſer in Indien unterdrükt wurde, ausgingen (Bohlen a. a. O. S. 357.), ſo ließe ſich wohl denken, daß gerade dieſe Secte beſonders es war, in welcher der Buddhaismus zur Geſtaltung des Manichäiſchen Syſtems mitwirkte.

Ich glaube die in ſo vielen einzelnen Puncten nachgewieſene Uebereinſtimmung der beiden verglichenen Syſteme iſt ſo groß, daß der Schluß aus ihrer innern Verwandtſchaft auf ein äußeres Verhältniß der Abhängigkeit des einen vom andern wohl nicht zu gewagt iſt. Wir können aber noch weiter gehen, und das aus innern Gründen wahrſcheinlich Gewordene auch auf äußere Zeugniſſe ſtüzen, und gerade dieſer für die Geneſis des Manichäiſchen Syſtems ſo wichtige Punct iſt es, in welchem die ſo oft einer nicht auszugleichenden Disharmonie beſchuldigten morgenländiſchen und abendländiſchen Berichte, richtig aufgefaßt, auf eine überraſchende Weiſe zuſammenſtimmen.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß nach den morgenländiſchen Schriftſtellern Mani, als er ſich wegen ſeiner Neuerungen in Perſien nicht mehr ſicher ſah, ſich nach Hinduſtan und in die norddſtlich von Hinduſtan gelegenen Länder, nach Turkeſtan und Khatai (das nördliche China), begab. Es ſind dies im Allgemeinen die Länder, in welchen

der Buddhaismus in verschiedenen Formen schon seit alter Zeit die herrschende Religion geworden war, und es ist wohl nicht zu zweifeln, daß Manes sich diese Länder zu seinem Aufenthalt hauptsächlich deswegen wählte, weil er hier seinen Zwek, als Reformator und Religionsstifter aufzutreten, am sichersten zu erreichen glaubte, sey es nun, daß er schon während eines früheren Aufenthaltes mit dem in diesen Ländern herrscheuden Religionssystem bekannt geworden war, oder sie jezt erst mit der Hoffnung betrat, mit dem System, das er sich auf eigenthümliche Weise gebildet hatte, Eingang zu finden, und es in das Leben der Völker einzuführen. Daß er sich in dieser Hoffnung nicht täuschte, daß er hier überall weit leichter, als es ihm in Persien gelang, für seine religiösen Ideen einen Anknüpfungspunct fand, wird von den morgenländischen Geschichtschreibern ausdrüklich gemeldet. Dabei erzählen sie noch Folgendes, was theils an sich, theils in Beziehung auf das so eben Bemerkte nicht ohne Interesse ist: Als Mani lange Zeit die östlich gelegenen Länder durchwanderte, bemerkte er in einem Gebürge eine große Höhle, die in ihrem Innern eine schöne Fläche, eine herrliche Luft und frische Wasserquellen hatte. Sie hatte nur einen einzigen Eingang. In diese Höhle brachte Mani, ohne daß jemand davon wußte, so viele Lebensmittel, als er nöthig zu haben glaubte, um davon ein volles Jahr leben zu können. Hierauf sagte er seinen Schülern, daß er sich in Himmel erheben müsse und daselbst ein Jahr verweilen werde. Nach Verfluß dieses Jahres werde er wieder auf der Erde erscheinen, und ihnen die Gesezе bringen, die er von Gott erhalten werde. Am Anfange des zweiten Jahrs nach seinem Verschwinden sollen sie an dem bezeichneten Orte bei der Höhle ihn erwarten. Nachdem Manes dies gesagt hatte, entzog er sich dem Anblik der Menschen, und verbarg sich in der Höhle, wo er ein volles Jahr damit beschäftigt war,

Bilder von außerordentlicher Schönheit in eine Tafel einzugraben. 32) Es ist dies die Tafel, die man in der Folge Ertenki-Mani nannte. Als die bestimmte Zeit verflossen war, erschien er in einiger Entfernung von der Höhle, in welcher er bisher verborgen gelebt hatte, und hielt in der Hand eine Tafel mit eingegrabenen Bildern, auf die man die Worte anwenden konnte: „die Folge der Jahrhunderte bringt tausend Bilder, aber sie verschwinden schnell wieder, nicht Eines dauert längere Zeit, als das Bild, das wir sehen, wenn wir in einen Spiegel blikken. Als man die Bilder der Tafel allgemein bewunderte, erklärte Mani, daß er sie vom Himmel gebracht habe, als Wunderzeichen zur Bestätigung seiner Lehre. Es gelang ihm, dadurch die Bewohner jenes Landes zur Annahme seiner Religion zu bewegen. De Sacy a. a. O. S. 294. f. Herbelot **Bibl. Or.** S. 548. Es kann gewiß nicht für zufällig gehalten werden, daß eine Höhle ähnlicher Art auch dem Zoroaster zugeschrieben und als Mittel der Einführung seiner neuen Religion erwähnt wird. Porphyrius meldet in der schon früher theilweise angeführten Stelle **De Antro Nymph. c. 6.** nach Eubulus, Zoroaster habe in den Persien benachbarten Gebirgen eine natürliche blumen- und quellenreiche Höhle dem Allschöpfer und

32) ***Sculpter des figures extraordinaires sur une plancha*** sagt Mirkhond nach De Sacy, obgleich auch nach Mirkhond a. a. O. S. 289. 294. Manes sein großes Talent im Mahlen hatte. — Selbst noch die afrikanischen Manichäer scheinen auf ein schönes und glänzendes Aeußere der Schriften ihres Meisters besondern Werth gelegt zu haben, weswegen Augustin Contra Faust. XIII, 6. von *codices multi tam grandes et tam pretiosi* spricht, und ihnen c. 18. den Rath gibt: ***incendite omnes illas membranas elegantesque texturas, decoris pellibus exaequatas, ut nec res superflua vos oneret, et Deus vester inde solvatur, qui tanquam poena servili etiam in codice ligatus tenetur.***

Vater Mithras geweiht. Die Höhle trug nemlich das Bild der von Mithras geschaffenen Welt an sich, indem sie in ihrem Innern in symmetrischen Entfernungen die kosmischen Körper und Klimate symbolisch darstellte. Nach Zoroaster sey es überhaupt gewöhnlich geworden, Höhlen und Klüfte, natürliche oder durch Kunst gebildete, zu Mysterien zu gebrauchen. Porphyr beruft sich auf diese Zoroastrische Höhle zum Beweise dafür, daß die alten Theologen Höhlen für ein Symbol der Welt und der in der Welt wirkenden Kräfte gehalten haben: sie haben Höhlen im Ganzen und nach ihren einzelnen Theilen als heilige Symbole der Welt betrachtet. Auch die Höhle Mani's ist wohl nach der Beschreibung, die von ihr gegeben wird, und nach dem ganzen Character der Erzählung nicht als eine gewöhnliche Höhle anzusehen. Die kosmische Höhle, in welcher Zoroaster das ganze Weltall darzustellen wußte, soll ihn zugleich als Urheber des Religionssystems bezeichnen, das wir unter seinem Namen kennen. Da nemlich die Religionssysteme der Alten die Natur der Dinge zu ihrem Hauptgegenstand haben, und eine Darstellung des ganzen Weltsystems zu geben versuchen, so sind die Höhlen, deren Bewohner und Inhaber die Religionsstifter sind, nicht sowohl Symbole der Welt überhaupt, als vielmehr der Welt oder des Weltsystems, wie es in ihrem Geiste gedacht und in ihrem Religionssysteme construirt wurde. In der Beschreibung der Höhle Mani's ist die kosmische Bedeutung, die sie wahrscheinlich, wie die Zoroastrische, hatte, nicht mehr deutlich ausgedrükt, aber gleichwohl kennt die Sage Mani als Meister in der Kunst, die kosmischen Verhältnisse äußerlich darzustellen. Mani hatte, wie alle Orientalen von ihm rühmen, ein ungemeines Talent zum Zeichnen und Mahlen. Ein Kreis, welchen er mit freier Hand in noch so großem Umfange zog, war, wenn er nachher mit dem Zirkel gemessen wurde, vollkommen richtig. So entwarf er nun auch eine

Erdkugel mit allen ihren Kreiſen und Abtheilungen. De Sacy und Herbelot a. a. O. Ohne Zweifel hatten auch die ſchönen Bilder des Ertenki-Mani nichts anders, als ſolche auf die religiöſe Kosmologie ſich beziehende Gegenſtände zu ihrem Inhalt. Ein eigener Zug in der Erzählung von Mani's Höhle iſt ſein gerade ein volles Jahr dauernder Aufenthalt in ihr. Es liegt hier ſehr nahe, Mani mit einem andern Religionsſtifter des Alterthums zuſammenzuſtellen, von welchem uns Herodot eine gleichlautende, zur Erläuterung dienende Sage aufbewahrt hat. Der Geſchichtſchreiber ſpricht IV, 94. f. von dem Glauben der Geten an Unſterblichkeit. „Sie glauben nicht, daß ſie ſterben, ſondern der Abgeſchiedene gehe zu dem Geiſt Zamolxis. Einige von ihnen halten denſelben für einerlei mit dem Gebeleïzis. — Wie ich aber von den Hellenen gehört habe, die am Hellespontos und am Pontos wohnen, ſo war dieſer Zamolxis ein Menſch und dienete als Knecht zu Samos, und zwar dem Pythagoras, Mneſarchos Sohne. Hier wurde er frei gemacht, und erwarb ſich große Schäze, und mit dieſen kehrte er zurück in ſeine Heimath. Und weil die Thraker eine ſo ſchlechte und rohe Lebensart führten, ſo baute ſich dieſer Zamolxis, der die joniſche Lebensweiſe kannte, und mildere Sitten, als die thrakiſchen, weil er mit den Hellenen umgegangen, und mit einem der erſten Weiſen der Hellenen, dem Pythagoras, einen Saal, wo er die erſten der Bürger bewirthete, und beim Mahle lehrte er ſie, daß weder er ſelbſt, noch ſeine Gäſte, noch ihre Nachkommen auf ewige Zeiten jemals ſterben würden, ſondern ſie würden an einen Ort kommen, wo es ihnen wohl ſeyn würde, immer und ewig. Während er aber das Beſagte that, und alſo ſprach, ließ er ſich eine Wohnung machen unter der Erde, und wie ſeine Wohnung fertig war, verſchwand er unter den Thrakern, und ſtieg hinab in ſeine Wohnung unter der Erde, und lebte daſelbſt drei Jahre, ſie aber beklagten und bejammerten ihn, wie

einen Todten. Aber im vierten Jahr erschien er wieder unter den Thrakern, und so glaubten sie an das, was ihnen Zamolxis gesagt. So habe er es gemacht, sagen sie.“ „Was mich betrifft,“ sezt der Geschichtschreiber nach seiner Weise mit tiefem Blik in die Natur solcher Sagen hinzu, „so will ich zwar über ihn und über die Wohnung unter der Erde gerade nicht unglaubig seyn, ich habe aber auch keinen rechten Glauben daran. Doch scheint mir, daß dieser Zamolxis viele Jahre vor dem Pythagoras gelebt habe. Es mag nun einen Menschen Zamolxis gegeben haben, oder es mag eine Volksgottheit der Geten seyn: genug von ihm.“ Die Aehnlichkeit beider Sagen liegt am Tage. Beide reden von einem eine bestimmte Zeit dauernden Aufenthalt an einem verborgenen unterirdischen Orte (Hellanicus von Lesbos, der gleichfalls des Zamolxis Erwähnung that, sprach von Höhlen und Grotten, in welchen er den Geten die Weihen gezeigt habe, nach dem **Etymol. magn.** s. v. *Ζαμολξις*): beide Religionsstifter erwählten sich diesen Aufenthalt, um dadurch dem Inhalt ihrer Lehre eine höhere Beglaubigung zu ertheilen. Wir können aber diesen unterirdischen Aufenthalt der beiden Religionsstifter, von welchem die Sagen reden, nicht historisch, sondern nur mythisch verstehen. Die Höhle ist ein Symbol des in sich abgeschlossenen Weltganzen, aber ebenso gut auch ein Bild der Erde, sofern diese ihren Bewohnern nur einen dumpfen, dunkeln, höhlenartigen Aufenthaltsort gewährt [33]). Man beachte besonders die Beziehung, die der Aufenthalt in der Höhle auf den Glauben an Unsterblichkeit haben sollte. Im Gegensaz gegen das herrliche, selige Leben, das Zamolxis nach dem Tode verhieß, und das ja auch den Hauptinhalt der Lehre Mani's ausmacht, konnte das gegenwärtige irdische Leben nur wie ein Zustand erscheinen, in welchem der Mensch, wie in eine

33) Man vgl. z. B. den platonischen Mythus im Phädon c. 61. f.

Höhle eingeschlossen lebt, oder, nach dem von Mani so oft gebrauchten Bilde, einem in einem finstern Kerker Gefangengehaltenen gleicht. Vielleicht liegt auch dem Vorgeben, das die persische Sage Mani zuschreibt, daß er sich in den Himmel erheben werde, nichts anders zu Grunde, als der von ihm ausgesprochene und gelehrte Glaube, daß der Mensch nach dem Tode zu Gott gehe, und seinen irdischen Aufenthalt mit einem himmlischen vertauschen werde, und nur die Wendung, die der ganzen Sage gegeben ist, um Manes als einen das Volk verführenden und täuschenden Betrüger darzustellen, hat auch diesem Theile der Sage die Absicht eines Betrugs untergelegt. Was uns aber auf das Obige, wovon wir ausgegangen sind, wieder zurükführt, ist die historische Bedeutung des getischen Religionsstifters Zamolxis. Die Geten waren Nachbarn der in Europa und Asien so weit verbreiteten Scythen, und es zeigen sich uns bei allen jenen zur Zeit Herodots den Nordosten Europa's bewohnenden Völkern die deutlichsten Spuren eines aus dem höhern Asien stammenden religiösen Glaubens [34]). Es gehört dahin vor allem der Glaube an Unsterblichkeit, der die Geten so auszeichnete, daß Herodot sie deswegen die *Γέτας ἀθανατίζοντας* nennt, und der damit so enge verbundene Glaube an Seelenwanderung, derselbe Glaube, der in den Religionen des Orients, besonders der brahmanischen und buddhaistischen so bedeutungsvoll hervortritt. Wenn wir auch nicht geneigt seyn können, den getischen oder scythischen Zamolxis für den uns bekannten Buddha zu halten, so verdient doch alle Aufmerksamkeit, daß er, wie Buddha, sowohl Gott

34) Wie deutlich kündigt sich, um nur dies Eine zu berühren, jener wunderbare Aristeas bei Herodot IV, 13. f. als einen Wiedergebornen nach dem Glauben der von Indien ausgegangenen Lehre an? Man s. hierüber Ritter Vorhalle europ. Völkergesch. Berl. 1820. S. 271. f.

als auch ein auf der Erde erschienener Religionslehrer und Religionsstifter ist, und dieselbe Lehre, die die Grundlehre des Buddhaismus ist, zum Hauptinhalt seiner Religion macht. Eine dem uns bekannten Buddha sehr nahe verwandte Gestalt, einen Vorläufer desselben, werden wir doch wohl mit Recht in ihm sehen dürfen, und insofern mag daher auch die Vergleichung der beiden gleichlautenden ihn und den Manes betreffenden Sagen nicht ohne ein für den Zwek unserer Untersuchung beachtenswerthes Moment seyn. Herodot hat gewiß sehr richtig geurtheilt, wenn er ihn für weit älter, als Pythagoras, erklärte. Der Samier Pythagoras, dessen Sklave Zamolxis gewesen seyn soll, erscheint auch hier, wie er uns so oft begegnet, nur als der mythisch idealisirte Träger der in die westlichen Länder verpflanzten ächt orientalischen Lehre von einem dem irdischen Leben vorangehenden und nachfolgenden höheren Seyn, welchem gegenüber das gegenwärtige irdische Leben nur ein traumartiges, dem Aufenthalt in einem dumpfen, düstern, unterirdischen Kerker vergleichbares Daseyn ist, oder nach Mirkhond's schönem, auf Mani's Bilder angewandten Spruche, ein, wenn auch verführerisches und reizendes, doch an sich eitles und nichtiges Bild.

Indem wir nun zu den abendländischen Zeugnissen und Berichten über den Ursprung der Manichäischen Lehre übergehen, wollen wir hier sogleich die merkwürdige Angabe voranstellen, die sich in den die Manichäische Lehre betreffenden Anathematismen findet. S. Galland. Bibl. T. III. p. 611. *Vetera monumenta ad haeresim Manichaeorum pertinentia I. Qualiter oporteat a Manichaeorum haeresi ad sanctam Dei ecclesiam accedentes scriptis errorem abjurare.* Hier wird dem den Manichäischen Irrthum Abschwörenden folgende weitere Abschwörungsformel vorgeschrieben: *Ἀναθεματίζω δὲ καὶ καταθεματίζω Ζαράδην καὶ Βοδδὰν, καὶ Σκυθιανὸν, τοὺς πρὸ Μανι-*

χαίων γεγονότας. Es kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß unter den beiden zuſammengenannten Vorgängern Mani's, Zarades und Bodda, nur die beiden bekannten Religionsſtifter, Zoroaſter und Buddha, verſtanden werden können, und es iſt demnach hier mit klaren Worten ausgeſprochen, was ſich uns als das Reſultat unſerer bisherigen Unterſuchung ergeben hat, daß der Zoroaſtrismus und Buddhaismus die Elemente ſind, auf welche das Manichäiſche Religionsſyſtem zurükzuführen iſt. Der Dritte, der neben Zarades und Buddha noch genannt iſt, Scythianus, führt uns zu der in den Acta disp. Arch. enthaltenen Erzählung zurük. Archelaus ſchließt ſeine Unterredung mit Manes damit, daß er der verſammelten Menge noch mittheilt, was er über Mani und ſeine Lehre von einem der Begleiter gehört zu haben verſichert. Cap. 51. f. Manes ſey nicht der eigentliche Urheber der Lehre, die er vortrage, ſondern ein gewißer Scythianus aus Scythien, der zur Zeit der Apoſtel der Urheber und Stifter dieſer Secte war, und die Lehre von der Zweiheit der Principien zu verbreiten anfing, die er, wie alle Anhänger dieſes Dogma's, von Pythagoras ſich angeeignet habe. Keiner aber war noch in der Durchführung des Dualismus ſo weit gegangen, wie dieſer Scythianus. Seiner Herkunft nach war er ein Saracene: zur Frau hatte er eine Gefangene aus der obern Thebais, die ihn bewog, dem Aufenthalt in den Wüſten Aegypten vorzuziehen, wo er mit der Weisheit der Aegyptier bekannt wurde. Ein glükliches Talent, ausgebreitete Kenntniſſe, großes Vermögen waren die Vorzüge, die ihn auszeichneten. Sein Schüler war ein gewißer Terebinthus, der für ihn vier Bücher ſchrieb, das erſte nannte er das Buch der Myſterien, das zweite das der Capitel, das dritte das Evangelium, und das lezte unter allen den Schazkaſten. Nachdem ſie einige Zeit zuſammengewohnt hatten, beſchloß Scythianus nach Judäa zu gehen, um ſich mit den dortigen Lehrern zu unterreden, er

starb aber plözlich, ehe er seinen Entschluß ausführen konnt
Sein Schüler Terebinthus flüchtete sich nach Babylonien
wo er sich in großen Ruf zu bringen wußte, indem er vo
gab, er sey mit aller Weisheit der Aegyptier vertraut, un
heiße nicht Terebinthus, sondern Budda: eine Jungfra
habe ihn geboren und ein Engel auf Bergen erzogen. Ei
gewißer Prophet Parcus, und Labdacus, der Sohn de
Mithras (nach Epiphanius Haer. LXVI, 3. waren beid
persische Priester des Mithras), beschuldigten ihn der Lüge
und er hatte täglich mit ihnen lebhaften Streit, ließ sich
aber nicht abhalten, vor ihnen seine Vorträge zu halten übe
das, was vor der Schöpfung war, über die Sphäre, un
die beiden Lichter, aber auch darüber, wohin und wie di
Seelen aus dem Leben scheiden, und wie sie wiederum in
Körper zurükkehren, und über viel Anderes dergleichen und
noch Schlimmeres, daß sich ein Krieg gegen Gott erhoben, und
die Principien im Streit mit einander begriffen seyen. Durch
alles dies wollte er für einen Propheten gehalten werden,
da er aber heftigen Widerspruch fand, begab er sich
mit seinen vier Büchern zu einer Wittwe, die er allein für
sich gewonnen hatte. Bald darauf hatte er ein tragisches
Ende. Als er eines Morgens, gewißer magischer Gebräuche
wegen (durch die er den Sieg über seine Gegner zu erlangen
hoffte nach Epiph. Haer. LXVI, 3.), einen hohen Söller
erstiegen hatte, stieß ihn der gerechte Gott plözlich durch ei-
nen Engel in die Tiefe hinab. Den entseelten Leib bestat-
tete aus Mitleiden die Wittwe, in deren Hände nun alles,
was Terebinthus aus Aegypten gebracht hatte, als reiche
Erbschaft kam. Um nicht allein zu seyn, nahm sie einen
als Sklaven gekauften Knaben von sieben Jahren, Korbi-
cius mit Namen, zu sich, welchem sie die Freiheit gab, und
Unterricht ertheilen ließ. Als der Knabe zwölf Jahre alt
war, starb die Wittwe, und hinterließ ihm ihr ganzes Ver-
mögen, mit welchem er nun auch die vier von Scythianus

verfaßten Bücher erhielt. Sobald er seine Gebieterin bestattet hatte, begab er sich in die Hauptstadt des persischen Reichs, wo er statt des Namens Corbicius den Namen Manes annahm, sich mit der Religion des Landes genau bekannt machte, aber noch weit sorgfältiger sich mit demjenigen beschäftigte, was er in den genannten vier Büchern fand, die die er nun übersezt und mit seinen eigenen Ideen bereichert, mit seinem Namen versah und für sein Werk ausgab. [35]). Um alles dieß wußten die drei Schüler, die er hatte, Thomas, Addas und Hermas, die er, um seine Lehre zu verbreiten und Anhänger zu erhalten, auf die schon früher angegebene Weise aussandte.

Die Haupttendenz dieser Erzählung geht, wie leicht zu sehen ist, dahin, die Lehre Mani's als eine nicht erst von Mani herrührende, sondern durch ihn nur verbreitete und modificirte, ihrem wesentlichen Inhalte nach aber aus älterer Zeit von Hand zu Hand überlieferte darzustellen. Die eigentlichen Urheber derselben sollen Scythianus und Terebinthus seyn, unmöglich aber können wir diese beiden Vorgänger Mani's für historische Personen halten: schon der auffallende Anachronismus, den Scythianus in das Zeitalter der Apostel zu sezen, und doch schon kurze Zeit nach-

35) Daher haben die Hauptschriften Mani's dieselben Titel. Wie ihre Vierzahl der heiligen Vierzahl der Vedas analog ist, so drükt der Titel der einzelnen Schriften immer wieder denselben Begriff eines heiligen Religionsbuchs aus. Es könnte daher leicht der Zweifel entstehen, ob wir aus den verschiedenen Titeln und Benennungen auf ebenso viele dem Manes beizulegende Schriften schließen dürfen. Was aus diesen Schriften Mani's uns mitgetheilt ist, ist nur das Fragment aus dem Thesaurus bei Aug. De nat. boni c. 44. und der Anfang der Mysterien bei Epiph. LXVI, 13. und Titus von Bostra I. 5. S. oben S. 10. und S. 215. Die Kirchenlehrer hatten offenbar keine genaue Kenntniß der sämmtlichen Schriften, deren Verfasser Manes seyn sollte.

het seinen Nachfolger Manes auftreten zu lassen, muß uns die historische Wahrheit der Erzählung sehr verdächtig machen. Einen historischen Character trägt die Erzählung, so wie sie lautet, ihrer ganzen Beschaffenheit nach nicht an sich, versuchen wir aber, so weit es möglich ist, das Historische und Unhistorische zu scheiden, so scheint das Ergebniß nicht ohne Wichtigkeit für den Zwek unserer Untersuchung zu seyn. Die Vergleichung der beiden vorgeblichen Lehrer Mani's und der Schikſale, die sie gehabt haben sollen, läßt mich kaum zweifeln, daß beide eigentlich nur Eine Person sind, wer aber diese Eine Person ist, sagt uns wohl der von Terebinthus in der Folge angenommene Name Buddha deutlich genug. Daß wir an keinen andern Buddha zu denken haben, als an den bekannten Religionsstifter, beweist der merkwürdige characteristische Zug der Sage, Terebinthus habe, indem er den Namen Buddha annahm, zugleich vorgegeben, er sey von einer Jungfrau geboren [36]). Was den Namen Terebinthus betrifft, so stimmt auch Neander S. 816. der schon von Hyde, Bochart und Beausobre (T. I. S. 54.) gemachten Bemerkung bey, das griechische Wort τερέβινθος sey vielleicht nur Ueberseżung des chaldäischen בוּתְמָא, durch welches in den Targum's das hebräische אֵלָה, wiedergegeben, das die Alexandriner τερέβινθος übersezen. Es sey ganz natürlich, daß der Begleiter des Scythianus, da er seinen Namen von einem Baume hatte, welchen die Griechen τερέβινθος nannten, als er nach Babylonien kam, nach der Sprache des Landes sich Butema oder Butam nannte; woraus sodann das grăcisirte Buddas entstan-

36) Diese für den Buddhaismus characteristische Idee hat schon Hieronymus Contra Jovin. I. 26. hervorgehoben: *Apud Gymnosophistas Indiae quasi per manus hujus opinionis auctoritas traditur, quod Buddam principem dogmatis eorum e latere suo virgo generavit.*

den ſey. Ich kann ſchon den Uebergang der erſtern Form in die leztere nicht ſehr natürlich finden, aber wie zufällig wäre dann auch die Veranlaſſung geweſen, daß auf Terebinthus die ſo characteriſtiſche Sage von der Geburt Buddha's übergetragen wurde? Iſt es erlaubt, an die Stelle einer Vermuthung eine andere zu ſezen, ſo möchte ich den Namen Buddha voranſtellend mir die Sache lieber ſo erklären: das dem griechiſchen Wort τερέβινθος entſprechende hebräiſche אֵלָה hängt offenbar mit אֵל Gott zuſammen. Der mit dieſem Worte benannte Baum ſollte wohl dadurch als ein Symbol des Göttlichen bezeichnet werden. In den älteſten Sagen des A. T. wird die Terebinthe nicht ſelten auf eine Weiſe erwähnt, die auf eine uralte religiöſe Heiligkeit dieſes Baumes ſchließen läßt, wie z. B. Gen. 35, 4. Joſ. 24, 26, Jud. 9, 6. Die Verehrung gewißer Pflanzen und Baumarten gehörte überhaupt zur religiöſen Sitte des früheſten Alterthums, beſonders im Orient. Vgl. Rhode II. S. 313. Es mag daher nicht unwahrſcheinlich ſeyn, daß die Terebinthe ein altes auch dem Buddha geweihtes Symbol war, wozu ſie auch durch ihre hohe Geſtalt, ihre immergrünen Blätter und ihr edles Harz (unſer Terpentin) vorzugsweiſe geeignet war. Die mit einem andern Worte öfters zuſammengeſezte Wortform ινθος oder βινθος, auch ινς, verwandt mit dem in orientaliſchen Städte- und Ländernamen ſo oft vorkommenden *kand*, *kend*, welche Formen auch übergehen in die verwandten *certa*, *cirta*, kert, hat örtliche Bedeutung, und zwar häufig zugleich eine hieratiſche, ſo daß ſie beſonders einen einer Gottheit geweihten Ort oder ein Heiligthum überhaupt bezeichnet. Daher iſt das Labyrinth der Ort der λαῦραι, Höhlengänge, Korinth iſt der dem Koros, dem alten Sonnengotte, Tiryns der dem Tir oder Herakles geweihte heilige Ort. Vgl. Welcker die äſchyl. Tril. Prom. S. 212. In dieſem Sinne möchte ich daher auch das Wort τερέβινθος von dem unter dieſem

Namen bekannten Baume verstehen, sofern der Baum ein dem Gotte Tir geweihtes heiliges Symbol war, der Gott gleichsam selbst in dem Baume wohnend gedacht wurde. Tir heißt bei den Orientalen der Planet Mercur S. Zendav. III. S. 66. Hammer Heidelb. Jahrb. 1823. S. 90. Aber auch Buddha wird mit dem Planeten Mercur identificirt. S. Bohlen das alte Indien Th 1. S. 313. Ich kann mir daher die in der obigen Erzählung vorausgesezte Identität der beiden Namen Terebinthus und Buddha nur daraus erklären, daß das Wort Terebinthus überhaupt eine hieratische Bedeutung hatte, ein Heiligthum des Buddha, einen Diener des Gottes, einen von ihm gleichsam bewohnten Menschen, oder wohl auch eine Verkörperung des Gottes bedeutete. [37]). Der plözliche Tod des Terebinthus-Buddha gleicht dem plözlichen Verschwinden einer nur auf kurze Zeit in der Sinnenwelt erschienenen Gottheit, im Munde der Gegner aber hat es die Sage in das Gegentheil verwandelt, in einen von der strafenden Gottheit verfügten Act der Gerechtigkeit. Ebenso schnell schied Scythianus aus dem Leben. Ueber die Art seines Todes schweigen die Acta. Cyrill von Jerusalem aber (Catech. VI, 22.) läßt ihn eben so sterben, wie den Terebinthus (*νόσῳ θανατώσας ὁ κύριος ἔπαυσε τὴν λοιμώδη κατάστασιν*, womit Photius zusammenstimmt, der ebenfalls von einem *πικρὸς θάνατος* spricht). Das Ausführlichere gibt Epiphanius Haer. LXVI, 3. Als Scythianus gehört hatte, daß nach der Lehre des Gesezes und der Propheten nur Ein höchster Gott und Weltschöpfer sey, beschloß er nach Jerusalem zu reisen. Sobald er daselbst angekommen war, fing er an mit den Presbytern, die daselbst nach dem Gesez Mosis und der Propheten

37) Insofern könnte auch das chaldäische בּוּטְמָא (Terebinthe) mit dem Namen Buddha zusammenhängen.

pheten lebten, zu disputiren.[38]) „Wie könnet ihr Einen Gott behaupten, sagte er zu ihnen, der Tag und Nacht, Fleisch und Seele, Trokenes und Feuchtes, Himmel und Erde, Licht und Finsterniß geschaffen hat?“ So offenbar sie ihm die Wahrheit darlegten, so schamlos beharrte er in seinem Widerspruch. Als er aber nichts ausrichtete, wollte er, als ein Meister in der Zauberei, welche verderbliche Kunst er aus indischer und ägyptischer Weisheit erlernt hatte, eine magische Erscheinung hervorbringen. Es mislang ihm aber auch dies, und er stürzte von dem Gipfel des Hauses, auf welchen er sich für seinen Zwek begeben hatte, jählings herab, und gab den Geist auf. Es ist dies, wie auch Epiphanius ausdrüklich bemerkt, völlig dasselbe Lebensende, das nachher den Terebinthus traf. Wie ferner Scythianus mit den Presbytern in Jerusalem, so disputirte Terebinthus mit den Priestern des Mithras über die Zweiheit der Principien (wobei übrigens nicht zu begreifen ist, wie persische Priester, selbst Dualisten, den Dualismus des Terebinthus bestreiten konnten). Beide Personen spielen völlig dieselbe Rolle, die nur deswegen auf zwei Personen vertheilt ist, um die neue Religion sogleich in ihrem ersten Keime mit den beiden Hauptreligionen der Länder, in welchen sie auftritt, der jüdischen (die hier zugleich auch für die christliche gilt), und der persischen in einen ihre Verwerflichkeit offenbarenden Conflict kommen zu lassen. Ebenso soll auch an den genannten vier Büchern Terebinthus neben Scythianus einen gewißen Antheil gehabt haben. Auch der Name Scythianus kann daher nur eine mit den beiden andern Namen übereinstimmende Bedeutung haben. Scythianus hieß so, nach den Acta, als geborner Scythe. Wir

38) Epiphanius, der auch hier zwar mit den Acta im Ganzen übereinstimmt, aber doch auch wieder manches Eigene hat, läßt den Scythianus wirklich nach Jerusalem kommen.

haben aber hier unter den Scythen, nach der bekannten weiten Bedeutung dieſes Worts bey den Alten, an die mittelaſiatiſchen Völker zu denken, bei welchen der Buddhaismus frühe Eingang fand. Saracene wird er zugleich noch genannt, entweder als Orientale ſchlechthin, oder als orientaliſcher Handelsmann [39], wie ihn Epiphanius a. a. O. c. 1. f. beſchreibt, wobei wir uns an den nach Ritters Unterſuchungen (in der Erdkunde und Vorhalle) ſo bedeutenden Handelsverkehr der mittelaſiatiſchen, dem Buddhaismus anhängenden Völker erinnern mögen. Soſehr daher auch die Erzählung in ihrer jezigen Geſtalt ihren urſprünglichen hiſtoriſchen Grund verbirgt, ein Zuſammenhang des Manichäismus mit dem Buddhaismus, eine Abkunft des erſtern aus dem leztern iſt dennoch als Thatſache der Ueberlieferung unverkennbar ausgeſprochen. Es kann nicht ohne beſondere Bedeutung ſeyn, daß in der Geſchichte Mani's und des Urſprungs ſeiner Lehre der Name Buddha uns immer wieder begegnet. Die Schüler Mani's hießen nach den Acta Thomae, Addas und Hermas, aber Cyrill von Jeruſalem Catech. VI, 31. ſezt an die Stelle des Addas einen Buddas nach einer Lesart, die durch Photius und Petrus Siculus beſtätigt wird (ſ. Beauſobre T. I. S. 63. und Touttee zu der Stelle Cyr.) Ebenſo nennen die Anathematismen bey Cotelier in den Patres Apost. T. I. S 539. neben Thomas, dem Verfaſſer des Evangeliums der Manichäer, einen Buddas. Unter den Fragmenten der Briefe Mani's findet ſich auch eines aus einem Briefe an einen gewißen Odas, welcher Name ebenfalls für gleichbedeutend mit dem Namen Buddha genommen wird (Fabric. Bibl. gr. T. VII. S. 316.). Auf

39) Dieſe Bedeutung hatte der Name Saracene. Euſebius bemerkt in ſeinen Comment. zu Eſ. 13, 20. die hier genannten Araber ſeyen die jezigen Saracenen, οἱ παρ' ἡμῖν καλούμενοι Σαρακηνοὶ, οἳ τὰς πραγματείας ποιούμενοι etc.

denſelben Zuſammenhang weist ſo manche abgeriſſene, da und dort vorkommende Notiz hin, wie z. B. der Syrer Ephraem die Irrlehre Mani's aus Indien ableitete (**Assemanni Bibl. Orient. T. I. S. 122.**), Suidas und Cedrenus den Manes ſogar zu einem geboruen Brachmanen machten. Der Name Mani (Juwel) ſelbſt, hat kürzlich Bohlen (das alte Indien Th. I. S. 374.) bemerkt, iſt ein in Indien ſehr häufiger Name [40]). Derſelbe Forſcher glaubt auf dieſe Weiſe auch über die drei Schüler des Häretikers, Addas oder Buddas, Thomas und Hermas, von welchen Mani den erſten nach Syrien, den zweiten nach Indien, den dritten nach Aegypten ſandte (Theodoret. **Fab. haer. I, 26**) ein willkommenes Licht geben zu können: „alle drei gehen ohne allen Zweifel auf eine und dieſelbe Perſon, den indiſchen Buddhas, deſſen Rolle in Aegypten bekanntlich Hermas übernimmt, und der uns in Indien unter dem Namen Tamas, dialectiſch auch Gautamas und Dharmas verſtümmelt, begegnet.“

Es iſt in der obigen Erzählung noch etwas enthalten, was wir hier nicht ganz unbeachtet laſſen können. So unbedeutend an ſich iſt, was von Scythianus geſagt wird, daß er eine Gefangene aus der obern Thebais, nach Epiphanius aus der Stadt Hypſela, zur Frau hatte, ſo bedeutſam ſcheint doch dieſer Nebenzug der Sage zu ſeyn, wenn

---

40) Ueber die verſchiedenen alten und neuen Ableitungen des Namens Manes (wobei die Gegner natürlich am liebſten an *μανία* dachten) oder Manichäus vgl. Epiph. Haer. LXVI. 1. (von einem babyloniſchen Wort, das *σκεῦος* bedeute) Cyrill von Jeruſ. Cat. VI, 24. (von einem perſiſchen Wort, das ſoviel als das griechiſche *ὁμιλία* ſey) Auguſt. De haer. c. 46. Contra Faust. XIX, 22. Beauſobre T. I. S. 69. f. Paulus Heidelb. Jahrb. 1826. S. 942. (von מָנָה, *Mani chai* Austheiler des Lebens).

wir ihn weiter verfolgen, und in seinen historischen Zusammenhang hineinstellen. Epiphanius weiß genauer, daß sie zwar von großer Schönheit, aber von verdorbenen Sitten war, daß sie Scythianus, von ihrer Schönheit bezaubert, aus einem öffentlichen Hause, in welchem sie als feile Dirne war, zu sich nahm, in Freiheit sezte und heirathete. Diese Frau bringt den Vorläufer des Manichäismus in nahe Verbindung mit dem Vorläufer des Gnosticismus, dem berüchtigten Magier Simon, über welchen uns Epiphanius Haer. XXI, 2. Folgendes mittheilt: „Er verband sich mit einer umherschweifenden Frau, die Helena hieß, und aus der Stadt Tyrus stammte, und lebte mit ihr in unzüchtiger Lust zusammen. Seinen Schülern brachte er den fabelhaften Glauben bei, er sey die große Kraft Gottes, seine unzüchtige Frau aber wagte er den heiligen Geist zu nennen, und ihrer wegen sey er vom Himmel herabgekommen. „„In jedem Himmel, sagte er, nahm ich eine andere Gestalt an, nach der Gestalt der Bewohner jedes Himmels, um meinen Engeln verborgen zu bleiben, und zu der Ἔννοια herabzukommen, welche eben die Helena ist, die auch Prunikos und der heilige Geist heißt, durch welchem ich die Engel geschaffen habe, die Engel aber haben die Welt und den Menschen geschaffen““ Diese Helena sey dieselbe, wegen welcher die Troer und Hellenen mit einander in Streit kamen. Als jene Kraft vom Himmel herabkam, nahm sie eine andere Gestalt an, und die Dichter redeten davon nur allegorisch. Denn diese vom Himmel herabgekommene Kraft, die Prunikos, von andern Häretikern Barbero oder Barbelo, genannt wird, entzündete in ihnen, als sie ihre Schönheit sahen, ein heftiges Verlangen nach ihr. Sie war aber deswegen gesandt, um die Archonten, die diese Welt geschaffen hatten, zu berauben. Eben diese Engel geriethen wegen ihr in Krieg. Sie selbst litt nichts, war aber die Ursache, daß sie sich gegenseitig ermordeten, wegen der Begierde, die sie ihnen nach ihr einflößte. Sie

hielten ſie feſt, daß ſie nicht in die Höhe ſich erheben und zurükkehren konnte, und es verband ſich jeder mit ihr, indem ſie alle mögliche weibliche Körper annahm, und von den weiblichen Körpern in verſchiedene Körper der menſchlichen und thieriſchen Natur und in andere Weſen überging, damit ſie durch das, was ſie ſelbſt gegenſeitig ſich tödtend thaten, durch Vergießung des Bluts, ſich ſelbſt verminderten, und ſie ſelbſt, auf dieſe Weiſe ihre Kraft ſammelnd, wiederum in den Himmel ſich aufſchwingen könnte. Dieſelbe, die ſchon zur Zeit der Hellenen und Troer war, und urſprünglich ſchon, ehe die Welt geſchaffen wurde, hatte auch nach der Weltſchöpfung durch die unſichtbaren Geiſter ganz das Gleiche gethan. „„Sie iſt es, ſagte er, die jezt mit mir iſt, und wegen dieſer bin ich herabgekommen, und ſie erwartete meine Erſcheinung. Denn ſie iſt die *Ἔννοια*, die bei Homer Helena heißt, und deswegen mußte Homer in ſeiner Schilderung von ihr ſagen, daß ſie auf einem Thurme ſtehe, und den Hellenen den Angriff der Phryger durch eine Fakel offenbare. Er bezeichnete nemlich durch die Fakel die Offenbarung des von oben herab gekommenen Lichts.““ Ebenſo ſagte auch der Zauberer (Simon) von dem aus Holz gezimmerten Pferde bei Homer, das die Griechen abſichtlich gemacht glauben, es bedeute die Unwiſſenheit der Völker, und als die Phryger es hineinzogen, hatten ſie ſich das eigene Verderben hergezogen. So ziehen auch die Völker, d. h. die Menſchen ohne die Erkenntniß, die er ihnen gebe, wegen ihrer Unwiſſenheit, ſich das Verderben zu. Auch von der Athene, ſagte er, ſie ſey dieſelbe, die von ihnen *Ἔννοια* genannt werde, indem er die Worte des Apoſtels Paulus auf ſie anwandte: Ziehet an den Harniſch des Glaubens und den Helm des Heils, und die Schienen und das Schwerdt und den Schild. Alles dies ſey eine myſtiſche Darſtellung der Geſtalt der Athene. Deswegen nannte er die Frau, die er aus Tyrus mit ſich genommen hatte, mit

demſelben Namen, wie die alte Helena, und trug auf ſie alle mögliche Namen über, den Namen Ἔννοια, Athene, Helena und andere, und wegen dieſer wollte er herabgekommen ſeyn. Auf ſie beziehe ſich auch, was im Evangelium geſchrieben iſt von dem irrenden Schaf. Auch ein Bild, das ihn ſelbſt darſtellen ſollte, gab er ſeinen Schülern, und ließ ſich von ihnen in der Geſtalt des Zeus verehren, ein anderes Bild ſtellte die Geſtalt der Athene dar, das ſeine Anhänger gleichfalls verehrten.“ Was Epiphanius über den Lehrbegriff des Magiers mittheilt, enthält beſonders folgende für uns beachtenswerthe Lehren: Er nahm verſchiedene Claſſen höherer Geiſter an, und verſchiedene Himmel, und in jedes Himmelsfirmament ſezte er eine beſtimmte Claſſe von Engeln (δυνάμεις), welchen er eigene barbariſche Namen gab. Dieſe Welt, lehrte er, ſey geſchaffen von böſen Geiſtern, als unvollkommenes Werk (τὸν αἰῶνα τοῦτον ἀπὸ ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν τῆς κακίας ἐν ἐλαττώματι κατεσκευασμένον). Dem Fleiſche ſtehe nur Verderben und Untergang bevor, der Seele aber eine Reinigung, wofern ſie nemlich durch ſeine Gnoſis auf den Weg der myſtiſchen Heilsordnung geleitet werde. Das Geſez leitete er nicht von Gott, ſondern von einer linken Potenz (ἀριστερὰ δύναμις) ab. Auch die Propheten gehören nicht dem guten Gott an, ſondern bald dieſer, bald jener Potenz, und wie es ihm gut dünkte, theilte er der einen Potenz das Geſez, einer andern den David, einer andern den Eſaias, wiederum einer andern den Ezechiel zu, und ſo führte er jeden Propheten auf eine eigene Potenz zurük. Alle aber leitete er von einer linken außerhalb des Pleroma befindlichen Potenz ab. Alle, die an das A. T. glauben, ſeyen dem Tod anheimgefallen.“ So weit Epiphanius. In der Hauptſache ſtimmen mit ſeiner Darſtellung der Perſon und der Lehre des Magiers Simon die jedenfalls vormanichäiſchen Clementiniſchen Homilien ganz überein. Er war ein geborner Samariter, in

Alexandrien gebildet, und beſonders in der Magie ſehr ſtark. In eitler Einbildung wollte er für eine Kraft des höchſten Rangs gehalten ſeyn, und ſelbſt höher ſtehen, als Gott, der Weltſchöpfer. Bisweilen gab er vor, Chriſtus zu ſeyn, und nannte ſich den Stehenden, mit welcher Benennung er ſich als denjenigen bezeichnen wollte, der immer ſtehen bleiben werde, und die Urſache des Verderbens und des Fallens, den Leib, nicht habe. Den Gott, der die Welt geſchaffen, hielt er nicht für den höchſten, und glaubte keine Auferſtehung der Todten. Jeruſalem läugnete er, und ſezte dafür den Berg Garizim an die Stelle. Statt des wahren Chriſtus kündigte er ſich an, und erklärte das Geſez nach eigener Willkühr allegoriſch. Einen ganz eigenen Zuſammenhang nehmen die Clementinen zwiſchen dem Magier Simon und dem Täufer Johannes an. Wie Chriſtus nach der Zahl der zwölf Monate der Sonne zwölf Apoſtel hatte, ſo hatte Johannes mit Rükſicht auf den Mond dreißig die Herrſchaft führende Männer, und in dieſer Zahl war auch eine Frau mit Namen Helena. Der nächſte und angeſehenſte nach Johannes war Simon. Nach Ermordung des Täufers Johannes nahm ſeine Stelle, während Simon ſich in Aegypten auf die Magie legte, zuerſt Doſitheus ein, als aber dieſer zur Einſicht kam, daß nicht er der Stehende ſey, mußte er dem Magier weichen. Simon zog nun mit der Helena umher, und ſagte von ihr, ſie ſey aus den oberſten Himmeln in die Welt herabgekommen, als die Herrin, als die Allmutter Subſtanz und Weisheit, wegen dieſer, behauptete er, haben Hellenen und Barbaren geſtritten, durch ein Phantaſiebild der Wahrheit getäuſcht. Denn die wahre Helena war damals bei dem höchſten Gott. So wandte er griechiſche Mythen allegoriſch an. **Homil. II, 22. f.** Es iſt hier alles zuſammengeſtellt, was ſich bei Epiphanius und in den Clementinen über den Magier Simon Bemerkenswerthes findet, da es mit demjenigen, um was es uns hier zunächſt

zu thun ist, sehr enge zusammenhängt. Es muß uns sogleich in die Augen fallen, daß die dem Scythianus zugeschriebene Frau dieselbe Gestalt ist, wie die Helena des Magiers Simon. Die eine, wie die andere, wird bald eine Gefangene, bald eine Hure genannt. Ihrer eigentlichen Bedeutung nach aber ist diese mythische Frau die von der obern Welt herabgekommene, in der Materie gefangengehaltene Weltseele. Es ist völlig dieselbe Gefangenschaft, von welcher bei Manes überall die Rede ist. Wie Manes von den Seelen sagte, sie seyen Schafe unter Wölfe gesandt, so wird hier die in die Materie dahingegebene, gleichsam in eine öde Wüste verstoßene Weltseele das irrende oder verlorene Schaf des Evangeliums genannt. Es geht aber der Begriff der Gefangenschaft in den Begriff der Unzucht über, sofern die göttliche Seele, von der Materie berührt, auch durch sie verunreinigt wird, und einer Welt anheimgefallen ist, die nach Manes das Erzeugniß Unzucht treibender Dämonen ist. Da sie einmal mit der materiellen Welt sich verbunden hat, so muß sie auch die Repräsentantin derselben seyn, und in demselben Sinne, in welchem in der Apokalypse die dem Christenthum feindliche Welt die babylonische Hure genannt wird, wird hier die Welt im weitesten Sinn, sofern sie als das von Gott abgewandte, für sich seyende Reale nur das Nichtige ist, mit demselben Bilde der Unreinheit und Verdorbenheit bezeichnet. In dem Namen *παμμήτωρ οὐσία, σοφία, ἅγιον πνεῦμα* (als weibliches Wesen gedacht s. oben S. 223.) erscheint sie deutlich als Weltseele. Der Name *Ἔννοια* (gleichbedeutend mit der *Ἐνθύμησις* der Valentinianer) drükt vollkommen den Begriff der indischen Maia aus, sofern die Maia die eigentliche Idee ist, mittelst welcher das Urwesen alles erschuf, als es durch Contemplation das Nichtseyn zum Seyn gestaltete, weswegen sie besonders als Mutter höherer We-

ſen betrachtet wird [41]). Nach den Acta c. 9. hatte die Weltſeele bei den Manichäern verſchiedene Namen: *νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός.* Ueber die Namen *Προυνικὸς* und *Βαρβηλὼ* vgl. Beauſobre T. II. S. 326. Nitzſch Theol. Studien Leipz. 1816. S. 42. 56. Thilo Acta Thom. S. 133. Neander Gnoſt. Syſt. S. 257. Der Grundbegriff iſt durchaus derſelbe, welchen die Gnoſtiker mit ihrer Sophia-Achamoth verbanden, die ſchon mit der Manichäiſchen Weltſeele zuſammengeſtellt worden iſt, und es ſind ganz dieſelben gnoſtiſch-manichäiſchen Lehren von der aus dem göttlichen Weſen herabgekommenen Seele, der ſie zurükführenden Kraft, der Unreinheit des Fleiſches, der Reinigung der Seelen durch Wanderung, die auch in dem Lehrbegriff des Magiers Simon die weſentlichen ſind. Was aber die Perſon des Magiers Simon ſelbſt betrifft, welchem wir wegen ſeines Verhältniſſes zu Scythianus und Terebinthus-Buddha noch einige Aufmerkſamkeit ſchenken müſſen, ſo kommt ſchon, was er nach der Apoſt. Geſch. 8, 9. 10. von ſich ausgab, er ſey *μέγας τις*, oder *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη*, der buddhaiſtiſchen Vorſtellung eines aus der Lichtwelt ſich herabſenkenden und verkörpernden Lichtſtrahls ſehr nahe. Man beachte aber weiter folgende Züge: Nach den Clementinen hieß der Vater Simons Antonius, ſeine Mutter Rachel, in den Recognitionen aber II, 14. werden ihm die Worte in den Mund gelegt: *ne putetis, quod generis vestri homo sim, ego neque magus sum, neque amator Lunae* (Luna wird in den Recogn. die Helena oder *Σελήνη* genannt ſ. c. 8.), *neque Antonii filius. Ante enim, quam mater mea Rachel convenirot*

41) Bohlen das alte Indien Th. I. S. 312., wo auch die aus Joh. Lydus De mens. S. 236. Ed. Roether hieher gehörige Stelle angeführt iſt: *Μαῖα· ἡ τὰ ἀφανεῖ κεκρυμμένα εἰς τὸ ἐμφανὲς προάγουσα.*

cum eo, adhuc virgo concepit me, cum esset in potestate mea, vel parvum esse vel magnum, et hominem inter homines apparere. Humana de me ipso mentitus sum. Auch Simon wollte alſo, wie Terebinthus-Buddha, ein von einer Jungfrau Geborner ſeyn. Die Wunder des Magiers (vgl. **Recogn. II, 15. f. Hom. II, 32.**) haben große Aehnlichkeit mit dem buddhaiſtiſchen Riti Chubilghan. Vgl. Schmidt Forſchungen S. 175. 241. Das Ende Simons ſoll im Allgemeinen daſſelbe geweſen ſeyn, wie das des Scythianus und Terebinthus-Buddha. Als er ſich in Rom vor der verſammelten Menge durch ſeine magiſche Kunſt fliegend in die Lüfte erhob, um in den Himmel zu gelangen, ſtürzte er plözlich herab, und lag mit zerbrochenen Gliedern auf dem Boden. **Constit. Apost. VI, 9.** Der Magier Simon gilt bei den Kirchenlehrern allgemein als Stammvater aller gnoſtiſchen Häreſen, als *pater omnium haereticorum*, wie ihn Irenäus (**III. praef.**) nennt. Aber ebendeswegen wurde er ein prototypiſches Weſen, das zum Träger alles deſſen gemacht wurde, was man als weſentlichen Inbegriff der geſammten Gnoſis betrachtete. Vgl. Krabbe über den Urſprung und den Inhalt der apoſt. Conſtit. Hamburg 1829. S. 184. f. Die Hauptquelle für unſere Kenntniß der Lehren des Magiers ſind die Clementinen. Wir würden aber ſehr irren, wenn wir den hier geſchilderten Magier Simon völlig identiſch mit der aus der Apoſtelgeſchichte bekannten hiſtoriſchen Perſon nehmen wollten. Die Lehrſäze, die ihm in den Clementinen, dem ihn beſtreitenden Simon Petrus gegenüber, in Mund gelegt werden, laſſen ſich ohne Mühe als Lehrſäze der auf ihn folgenden Gnoſtiker nachweiſen, und der Verfaſſer der Clementinen gibt ſelbſt den deutlichſten Wink, daß er den Magier als ideales, prototypiſches Weſen behandelte, wenn er den Petrus **Hom. XVI, 21.** weinend und ſeufzend vor dem verſammelten Volk ſagen läßt: „Wäre es doch mit Simon genug der verſuchenden Reden wider Gott! aber

es werden nach des Herrn Wort falſche Apoſtel und Secten und Herrſchſüchtige kommen, welche, wie ich vermuthe, von Simon ausgehend ihm helfen werden, wider Gott zu reden.“ Dieſe Aeußerung hat der Verfaſſer offenbar im Blik auf die Gnoſtiker der folgenden Zeit dem Magier in den Mund gelegt. Ja, Simon iſt nicht blos das ideale Vorbild der Gnoſtiker geworden, ſondern wie er ſich ſelbſt nach der Apoſtel-Geſchichte die große Kraft Gottes nannte, ſo iſt auch dieſer Begriff idealiſch weiter ausgebildet worden. Er ſelbſt iſt die höchſte aus Gott emanirte, die Welt zu Gott zurükführende Kraft, und die Gattin, die ihm zur Seite ſteht, iſt die zwar auch aus Gott emanirte, aber mit der Materie vermiſchte Seele, die durch jene andere göttliche Emanation erſt wieder befreit werden muß. So ſtellen ſich uns in dem Magier Simon und ſeiner Gattin Helena, wie in Scythianus und der mit ihm verbundenen Frau die beiden göttlichen Emanationen dar, auf deren Verhältniß ſich die gnoſtiſch-manichäiſche Weltentwiklung bezieht.

Orientaliſche, insbeſondere indiſch-buddhaiſtiſche Religions-Ideen bliken hier überall durch. Selbſt die bildliche Vorſtellung, welche die den beiden Vorläufern des Gnoſticismus und Manichäismus beigeſellten Gattinnen ausdrüken, ſcheint den religiöſen Sagen des Buddhaismus nicht fremd zu ſeyn. So heilig im Buddhaismus das eheloſe Leben iſt, ſo hat doch Buddha ſelbſt nicht blos eine Gattin, ſondern auch, wie Kriſchna, eine ungemein große Zahl von Beiſchläferinnen. Rhode über relig. Bildung, Myth. und Phil. der Hindus Th. I. S. 279. Die große Zahl der Geliebten Kriſchna's und ſein Verhältniß zu ihnen, wird in den indiſchen Religionsſchriften ſelbſt bildlich genommen: ſie ſollen nur die durch die Maia in der Mannigfaltigkeit der realen Formen erſcheinende Sinnenwelt darſtellen (Rhode a. a. O. Th. II. S. 178.). Welchen andern Sinn könnte dieſelbe Sage in Beziehung auf Buddha haben, wenn auch

gleich später der so üppig wuchernde Mythus den ursprünglichen Sinn verhüllt hat? Anders als bildlich, können doch solche Sagen nicht genommen werden. Die bildliche Vorstellung eines Raubs begegnet uns in der Sage von dem Kampfe Buddhas mit den Assuras, der in Buddhas Geschichte eine nicht unwichtige Stelle einnimmt. Als Buddha nach seinem Tode mit seinen Begleitern die Erde verließ, um seinen Wohnsiz auf dem Gipfel des Meru zu nehmen, vertrieb er die alten Bewohner. Für diese vom Meru vertriebenen Nats (Geister), die Assuras, bildete sich nun eine neue Welt unter dem Meru, die Assura-Welt. Aber Buddha raubte nun auch dem Assura-König seine schöne Tochter, es entstund ein heftiger, anfangs für Buddha unglüklicher Krieg, aber der Assura-König wurde besiegt und unter dem Meru zu bleiben gezwungen. Rhode a. a. O. Th. I. S. 301. Buddha gewann hier wohl nur wieder, was der feindliche Assura-König zuvor geraubt und sich angeeignet hat, die göttliche Weltseele, die durch Buddha wieder zurükgeführt werden soll. In der Sage der Brahmanen ist es Brahma selbst, der einen Theil der geschaffenen Welt (die unterste Welt) entwendet, und sich dafür den strengsten Büßungen unterwerfen muß. Rhode Th. II. S. 63. Ich führe alles dies, was seiner Natur nach keine bestimmtere Nachweisung, außer durch die einfache Combination, zuläßt, nicht in der Absicht an, um darauf irgend ein besonderes Gewicht zu legen, demungeachtet scheinen mir auch solche Züge nicht übersehen werden zu dürfen.

Eine eigene Erscheinung ist es, daß der Magier Simon seine Helena für die Helena des trojanischen Kriegs erklärte, und demnach auch in dieser dieselbe Idee ausgedrükt fand, die er seiner Helena beilegte. Man könnte sehr geneigt seyn, hierin nur eine willkührliche Deutung des Magiers zu sehen. Haben wir aber den Magier Simon in den Clementinen und bei Epiphanius nicht blos für das Individuum

der Apostelgeschichte, sondern für eine die Gnostiker überhaupt repräsentirende Collectivperson zu halten, so kann auch jene Idee nicht blos eine zufällige individuelle Meinung seyn, sie muß einen tiefern reellern Grund haben, und wir können sie nur als eine allgemeinere, dem Gnosticismus überhaupt eigenthümliche Ansicht nehmen. In der That scheint mir hierin eine Idee ausgesprochen zu seyn, in welcher der Gnosticismus den ursprünglichen Sinn des höhern mythischen Alterthums sehr richtig aufgefaßt hat. Was der Magier von dem Scheinbild der Helena, dem εἴδωλον Ἑλένης gesagt haben soll, hat, wie bekannt ist, auch der alte Dichter Stesichorus aus Himera gesagt. Er hatte, wie Plato im Phädrus (S. 243.) erzählt, die Helena geschmäht, als Ursache des troischen Kriegs und so vieler Uebel. Da er nun der Augen beraubt wurde, dichtete er sogleich seine bekannte Palinodie: „Unwahr ist diese Rede, denn nie bestiegst du die zierlichen Schiffe, noch kamst du je zur Feste von Troja," und wurde hierauf wieder sehend. Es war daher nach Stesichorus nur das Schattenbild der Helena, um das unter den Trojanern, aus Unkunde der wahren, solcher Streit entstund, wie Plato **De Rep. IV.** S. 586. sagt, wo er mit diesem Beispiel den Saz erläutert, daß Schattenbilder der wahren Lust Thoren so oft wahnsinnige Leidenschaften zu sich einflößen und der Gegenstand heftigen Streites werden. Derselben Sage von der Helena folgte Euripides in seiner Tragödie dieses Namens, indem er nur den Namen der Helena den Preis des Kriegs zwischen den Hellenen und Troern werden läßt (v. 32. f.), während die Helena selbst in einer Wolke von Hermes nach Aegypten, wie auch schon Herodot weiß und **II**, 113. ausführlich erzählt, in das Haus des Proteus gebracht wird. (Man vgl. ferner die von Heindorf und Ast zum Phädr. a. a. O. citirten Stellen, wozu auch noch Sextus Empir. **L. VII. 180. 255.** f. gehört). Ueber den Begriff, welchen wir mit dem

εἴδωλον der Helena zu verbinden haben, gibt uns den beſten Aufſchluß Euſtathius zu der Stelle der Odyſſee IV, 121. *Οἱ μεθ' Ὅμηρον διὰ τὸ εἰς σελήνην ἀλληγορεῖσθαι τὴν Ἄρτεμιν σεληναίαν ἄνθρωπον τὴν Ἑλένην ἐπλάσαντο, ὡς ἐκ τοῦ κατὰ σελήνην κόσμου πεσοῦσαν, καὶ αὖθις δὲ ἄνω ἁρπαγῆναι αὐτὴν ἐμυθεύσαντο, ἐπειδὰν δὲ ἐκείνην αἱ τοῦ Διὸς ἠνύσθησαν βουλαί.* Homer vergleicht in der genannten Stelle der Odyſſee die Helena mit der Artemis. Wie nun die Artemis, eine *σεληναία ἄνθρωπος*, und aus der Mondwelt herabgekommen, ſelbſt eine Perſonification der ſublunariſchen Welt iſt, ſo gilt daſſelbe auch von der Helena, die ja ſchon ihrem Namen nach die Mondsfrau iſt. Sie ſtellt in ſich die ſublunariſche Welt, die Welt der ſinnlichen Erſcheinung dar: da nun aber dieſe nach der höhern Anſicht des Alterthums ein zwar ſchönes, aber doch nur nichtiges Scheinbild iſt, ſo iſt auch die Helena nur ein *εἴδωλον*. Herabgekommen aber iſt ſie als Scheinbild in dieſe Welt des Scheins nur wie durch eine feindliche Gewalt, die ſie raubte und entführte, und ſo muß ſie nun gleich einer Gefangenen in der Welt, wie in einer umlagerten Stadt weilen, bis die Zeit der Befreiung oder Rükkehr kommt und Zeus Wille vollendet iſt. Dieſer Zeitpunct aber tritt nicht eher ein, als bis der in dem homeriſchen Epos ſo ſchonungslos wüthende Krieg die Edelſten hinweggerafft, und zahlloſe Seelen dem Leben entſendet hat. Sie ſelbſt hat durch ihr täuſchendes Bild den männermordenden Krieg erregt, nur um ſie (*τὸ περιμάχητον εἴδωλον*, wie Plato De Rep. a. a. O. ſie nennt,) ſtreiten die mit der Blindheit dieſer Scheinwelt geſchlagenen Völker, um ſie bei ſich zu haben, und bei ſich feſtzuhalten, aber auch hier wird, wie in dem obigen Manichäiſchen Mythus, was der erregten Sehnſucht ein Mittel des Feſthaltens ſeyn ſoll, der Weg, auf welchem das vergeblich Erſtrebte entſchwindet. Je mehr die Seelen aus dem Leben und dieſer zeitlichen Welt wie-

der entſchwinden, der Lichtgeiſt entflieht, oder wie Euripides Hel. v. 39. ſich ausdrükt, die Mutter Erde von der zu großen Menge der Menſchen erleichtert iſt, deſto mehr iſt dadurch der hier unten gehaltenen Göttin der Zeitpunct der Rükkehr herbeigeführt. Es iſt Zeus Wille vollendet (*Διὸς ἐτελείετο βουλὴ*), da ſie nur für eine beſtimmte Periode hier unten ſeyn ſoll. Wie das *εἴδωλον* herabgekommen iſt, ſo geht es auch wieder zurük, *εἰς αἰθερ᾽ οἴχεται νεφέλης ἄγαλμα* Eurip. Hel. 1219. Was nach dieſer Anſicht ein bloßes *εἴδωλον* der Helena iſt, iſt auf der andern Seite doch wieder die Helena ſelbſt, und von der Helena ſelbſt wird daſſelbe geſagt, wie von ihrem Bilde. Daran müßen wir uns erinnern, um, was Herodot von dem Aufenthalt der Helena in dem Hauſe des Proteus ſagt, richtig zu verſtehen. Die Helena wird auch hier wider ihren Willen eine beſtimmte Zeit zurükgehalten. Der ägyptiſche Proteus aber iſt, ob ihn gleich Herodot ganz als menſchlichen König darſtellt, doch ebenſo gut eine reinmythiſche Geſtalt, wie die übrigen, die in dieſer ſogenannten älteſten Königsgeſchichte der Aegyptier vor ihm und zunächſt nach ihm ſind, kein anderer, als der homeriſche Proteus, das Symbol der in alle mögliche Formen ſich verwandelnden Erſcheinungswelt, woraus nun von ſelbſt erhellt, was der Mythus ſagen will: die Helena ſey, während ihr Bild die um Ilion Streitenden umſchwebte, in dem Hauſe des Proteus geweſen. Das Haus des Proteus iſt eben die Sinnenwelt ſelbſt in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Formen, und ſie ſelbſt, die Bewohnerin dieſes Hauſes, fällt mit ihr im Begriff zuſammen. Ebenſo deutet ſich nun auch dies von ſelbſt, daß die Helena nicht blos als Geraubte und Entführte, als Gefangene und Feſtgehaltene, ſondern auch als verführeriſche Buhlerin geſchildert wird. Haben wir einmal ihren Grundbegriff richtig aufgefaßt, und in ihr daſſelbe Weſen erkannt, wie in der gnoſtiſch-manichäiſchen Lichtjungfrau, oder der

Simonianiſchen Helena, ſo vereinigen ſich alle einzelne Züge leicht und ungeſucht zu Einem Ganzen. Daſſelbe Schauſpiel aber, das die Ilias in ihrer Helena vor uns aufführt, wiederhohlt ſich uns in den Hauptgeſtalten der Odyſſee. Die Rükkehr der Heroen von Ilion ſtellt denſelben Lebenskampf dar, wie der Streit um Ilion. Auch hier ringt eine in die arge, feindliche Welt gleichſam hinausgeworfene göttliche Kraft, um aus dieſer Welt wieder erlöst zu werden und „aufzuathmen vom Drangſal.“ Der mit Sturm und Wogen, mit allen Elementen raſtlos kämpfende, ſelbſt in die Unterwelt hinabgeführte, in den Banden der materiellen Sinnenwelt gefangene, einen ganzen Cyclus von Leiden durchlaufende, vielduldende Odyſſeus iſt ein wahres Gegenbild des aus der Sphäre des Phyſiſchen in das Ethiſche hinübergetragenen Manichäiſchen *Jesus patibilis*, während die andere Seite ſeines Weſens, die von lüſternen Freiern umſchwärmte und umlagerte, aber das helle Licht der Beſonnenheit, der Athene gleich, ſtets in ſich bewahrende Penelope die edlere Geſtalt der Helena in ſich darſtellt, bis endlich die Heimkehr des Helden zum lieben Lande der Väter (*φίλην εἰς πατρίδα γαῖαν*, die Manichäiſche *transfretatio patriae*), den ſo vielfach verſchlungenen Schikſalsknoten löst, die Gefangene befreit, die Getrennten vereinigt, und der vom Lebens- und Todesbogen geſchnellte Pfeil [42]) durch die Oehre der zwölf Streit-

42) Der Pfeil iſt ein altes Symbol der durch das Leben der Wanderung ſiegreich hindurchdringenden Seele. Man vgl. Herod. IV, 81. (ſoviele Menſchen, ſoviele Pfeilſpizen ſind in dem Schikſalskeſſel). Nichts anders bedeutet der Hyperboreer Abaris, der Pfeilfahrer, welchen Plato Charmid. S. 158. mit Zamolxis zuſammennennt. Wenn Gott die Seele entſendet, ſendet er ſie wie einen abgeſchoſſenen Pfeil, der die Räume der Welt durchdringen ſoll. Die Oehre der zwölf Streitärte, die der Odyſſeuspfeil durchfliegt, entſprechen den zwölf Manichäiſchen Aeonen oder Secula.

Streitärte ſiegreich zum Ziele hindurchdringt. Es liegt hier überall dieſelbe Weltanſicht zu Grunde, und es iſt nicht blos willkührliche allegoriſche Deutung heidniſcher Mythen, wenn die Gnoſtiker in ihnen ſolche Hauptideen ihrer Syſteme wiederfanden, ſondern ſie hatten dazu volles Recht. Sie begegnet uns immer wieder in ſo vielen einzelnen zerſtreuten Bruchſtüken, in welchen wir ſie oft nur ſehr unvollſtändig wieder erkennen können. Wollten wir das Bild der Buhlerin in dem obigen Sinne weiter verfolgen, ſo dürfte auch die jüdiſche Helena Rachab, die nach der jüdiſchen Volksſage in der ganzen Zeit, in welcher die Iſraeliten in der Wüſte unſtet umherirrten, Unzucht getrieben haben ſoll (ſ. Meuſchen zu Matth. 1, 23.), und nach der Sage im Buche Joſua 2, 1. f. in dem jüdiſchen Ilion Jericho mit den feindlichen Kundſchaftern ebenſo verkehrt, wie die griechiſche in dem troiſchen, mit dem rothen Seil, wie mit dem Faden der Ariadne, die Rettung ſichert, und in der befehdeten und umlagerten Stadt ſo lange weilt, bis dieſe in der vom Schikſal beſtimmten Zeit, beim ſiebenten Poſauneuſchall (der ἑσχάτη σάλπιγξ, dem Symbol des ſiebenten oder lezten Jahrtauſends, der Vollendung der großen Weltwoche), zuſammenſtürzt, und ſie, die Bewohnerin, mit denen vereinigt wird, zu welchen ſie eigentlich gehört, — es dürften die ägyptiſchen Königstöchter, die mit dem Lohne ihrer Unzucht Pyramiden (Symbole des Kosmos) erbauen (Herod. II, 126. vgl. 121.), nicht unbeachtet bleiben. Auch an die ganz verwandte Bedeutung, die die mythiſche Idee eines Raubs in dem bekannten Mythus von der Demeter-Perſephone und in den analogen Mythen hat, begnüge ich mich, hier blos zu erinnern.

Die mehreren Forſchern zur Ueberzeugung gewordene Anſicht, daß die Religionsſyſteme des höhern Orients, insbeſondere die indiſchen, auf die Erſcheinungen, die ſich uns in den erſten Jahrhunderten unſerer Zeitrechnung auf dem Gebiete der chriſtlichen Religionsgeſchichte zeigen, einen nähern Ein-

fluß gehabt haben, findet noch immer, so vieles auch für sie zu sprechen scheint, von manchen Seiten Widerspruch. Neuestens hat auch Gieseler (Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2s Heft, S. 378.) aus Veranlassung der schon oben genannten Abhandlung Schmidts über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus, sich gegen die Voraussezung eines solchen Einflusses erklärt, und die Meinung ausgesprochen, „die Gnosis lasse sich vollkommen begreifen, wenn man sie als eine durch das Hinzutreten des Christenthums veranlaßte neue Entwiklung des philonischen Platonismus betrachte, welche in Syrien noch durch den persischen Dualismus modificirt wurde. Wir können die Genesis der gnostischen Ideen aus den bezeichneten Wurzeln zu deutlich verfolgen, als daß wir uns genöthigt sehen sollten, eine äußerlich gar nicht nachzuweisende Abhängigkeit von Indien [43]) anzunehmen, aus welcher denn doch immer nur einige ihrer Lehren sich herleiten lassen würden, während die übrigen dieser Ableitung auf das entschiedenste widerstreben.“ Wollte man auch dieser Behauptung in Beziehung auf den Gnosticismus vollkommen beistimmen, so verhält es sich doch der Natur der Sache nach mit dem Manichäismus ganz anders, der zwar in seinem Fortgang in den westlichen Ländern sich sehr weit verbreitet hat, in seinem Ursprung aber ganz dem höhern Orient angehört. Aber auch, was den Gnosticismus betrifft, scheint es mir sehr zweifelhaft, ob der philonische Platonis-

43) So allgemein kann diese Behauptung in keinem Falle gelten, da von dem Gnostiker Bardesanes wenigstens Porphyrius De abst. ab esu anim. IV, 17. ausdrüklich meldet, daß er mit Indern Umgang gehabt habe: *Βαρδεσάνης ἀνὴρ Βαβυλώνιος ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν γεγονὼς καὶ ἐπιτυχὼν τοῖς περὶ Δαμάδαμιν* (vgl. über diesen Namen Bohlen I. S. 73.) *πεπεμμένοις Ἰνδοῖς πρὸς τὸν Καίσαρα.*

mus uns nicht auf einen zu beſchränkten Standpunct ſtellt, um die große Sphäre der gnoſtiſchen Syſteme und Ideen gehörig zu überſchauen, und in die ſo reiche Eigenthümlichkeit des hier ſich entfaltenden Lebens einen tiefern Blik zu werfen. Gerade in dieſer Beziehung ſcheint mir das Verhältniß des Gnoſticismus zum Manichäismus, der auf der einen Seite unter jenen Geſichtspunct nicht geſtellt werden kann, auf der andern aber doch ſeiner Natur nach dem Gnoſticismus ſo nahe verwandt iſt, höchſt beachtenswerth zu ſeyn, und die Ueberzeugung ſehr nahe gelegt zu werden, daß dieſe Einwirkung, die uns im Manichäismus am nächſten und unmittelbarſten entgegentritt, auch ſchon im Gnoſticismus, wenn auch auf andre mehr mittelbare Weiſe ſtattgefunden hat. Hauptſächlich auch in dieſer Abſicht habe ich wiederhohlt auf die Berührungspuncte aufmerkſam zu machen geſucht, die der Manichäismus mit den Lehren der Gnoſtiker und insbeſondere mit der Lehre der Clementinen darbietet, welche leztern mir für eine umfaſſende Beurtheilung der ganzen Erſcheinung des Gnoſticismus, in welchen ſie als ein eigenes höchſt wichtiges Glied eingreifen, noch nicht genug gewürdigt zu ſeyn ſcheinen. Die ganze hier niedergelegte eigenthümliche Weltanſicht [44]), der dem Manichäiſchen ſo ähnliche Emana-

---

44) Zur Vergleichung mit der Manichäiſchen Lehre hier nur noch einige Andeutungen: Gott iſt das glänzendſte Licht, gegen welches ſelbſt die Sonne Finſterniß iſt. Hom. XVII, 7. Das Princip ſeiner nach außen gerichteten Wirkſamkeit iſt die mit ihm verbundene Seele, die als Monas auch zur Dyas wird, indem ſie ſich ſtets ausdehnt und zuſammenzieht: ἐκτείνεται ἀπ' αὐτοῦ, ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν — μία οὖσα τῷ γένει, δυάς ἐστιν· κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται Hom. XVI, 12.). In dem ganzen Umfang der geſchaffenen Welt herrſcht das Geſez des Gegenſazes (der Syzygien): alles, obwohl von dem Einen Gott ausgehend, theilt ſich in Entgegengeſeztes (θεὸς

tismus und Dualismus, die Idee eines in verschiedenen Zeiträumen, in einer immer neuen Form (in den sieben

---

εἰς ὢν αὐτὸς διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων) in Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond, Leben und Tod, Männliches und Weibliches, (ὃ ἄρσην ὅλως ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὅλη πλάνη Hom. III, 27.), Rechtes und Linkes II. 15. Noch genauer entspricht dem Manichäischen Dualismus die Lehre der Ebioniten, wie sie Epiphanius gibt Haer. XXX, 16.: δύο τινὰς συνιστῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν εἶναι Χριστὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον. τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δηθεν τοῦ παντοκράτορος. Wie nach Manes das Feuer das dämonische Element ist (von den abgefallenen Seelen sagte Manes in der Ep. fund. [s. oben S. 113.] daß sie *igneo spiritui obsecutae sunt*), so ist es auch nach den Clementinen die Natur der Dämonen. Hom. IX, 9. Die Seelen, ihrem Wesen nach Licht (XI, 9.), sind mit dem Hauche Gottes umkleidet, aus Gott ausgeflossen, desselben Wesens mit Gott (XVI, 16. III, 20.) und kehren in Gott wieder zurük (XVII, 10.). Die reine Seele des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Urmenschen erscheint, um ihre Rükkehr zu fördern, wiederholt unter den Menschen. Es ist der Geist Adam's oder Christi (der göttliche Menschengeist), der von Anfang an mit veränderten Namen und Gestalten die Weltperioden durchläuft (τὸν αἰῶνα τρέχει), bis er zur bestimmten Zeit, um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt, die ewige Ruhe findet III, 19. 20. Die gegenwärtige Welt verhält sich zur künftigen, wie die Frau zum Manne (die Kinder, die jene als Mutter gebiert, nimmt dieser als die seinigen auf), wie Ungewißheit zur Erkenntniß, wie Mühseligkeit zur Ruhe. — Bey der Erwähnung dieser Berührungspuncte mit dem Manichäismus kann ich nicht umhin, hier noch eine Parallele zu der Manichäischen Idee von der Mutter des Lebens in ihrem Verhältniß zu dem Urmenschen anzuführen. Es ist das von Nitzsch

Säulen der Welt Hom. XVIII, 13.) ſich verkörpernden göttlichen Propheten und Religionsſtifters, ſolche und ſo viele

in den Theol. Studien Leipzig 1816. zum Gegenſtand einer eigenen Unterſuchung gemachte Theologumen von der Mutterſchaft des πνεῦμα ἅγιον, nach dem bekannten Fragment aus dem Evangelium καθ' Ἑβραίους bei Origenes (in Ioh. ſ. Nitzſch a. a. O. S. 13.), wo der Soter ſagt: ἄρτι ἐλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος μέγα Θαβώρ. Nitzſch vermuthet S. 20. mit Recht, daß dieſes Evangelium den Ebioniti-ſchen Judenchriſten angehörte. Die weibliche Natur des πνεῦμα ἅγιον kann gewiß nur aus der Identität des πνεῦμα ἅγιον mit der σοφία erklärt werden. Nach den Ebioniten war das Princip der göttlichen Wirkſamkeit die σοφία oder das πνεῦμα. Man vgl. die Clementiniſchen Homilien XVI, 12.: εἷς ἔστιν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Ἡ δὲ σοφία ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι, αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν· ἤνωται ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ. Den von Gott gebildeten Menſchen, Adam-Chriſtus, ließ die Weisheit hervorgehen, auf dieſelbe Weiſe, wie nach Manes der Urmenſch aus der Mutter des Lebens hervorgeht (γνόντα τὸν ἀγαθὸν πατέρα τὸ σκότος ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐπιδεδημηκὸς, προβάλλειν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν, λεγομένην μητέρα τῆς ζωῆς, καὶ αὐτὴν προβεβληκέναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον. Acta disp. Arch. c. 7.). Der Inhalt des Fragments ſelbſt ſcheint mir die Verklärung Chriſti als einen Typus desjenigen Moments darzuſtellen, in welchem der von der Macht der Finſterniß hartbedrängte und niedergedrükte Erlöſer durch die Hülfe des πνεῦμα ἅγιον aus ſeiner tiefen Erniedrigung wieder emporgehoben wird. Es iſt derſelbe Moment, in welchem nach Manes das ζῶν πνεῦμα dem Urmenſchen zur Hülfe herabgeſandt wurde, und ihm die Rechte reichte (δέδωκεν αὐτῷ δεξιὰν, καὶ ἀνήνεγκεν ἐκ τοῦ σκότους Acta a. a. O.). Nach Irenäus I, 14. nahm der Valentinianer Marcus die Verklärung Chriſti auf dem Berge, auf welchen Chriſtus nach dem ſechsten Wochentage hinaufgeſtiegen ſeyn

untergeordnete Züge [45]) weisen auf eine Quelle hin, die derselben Quelle, aus welcher der Manichäismus geflossen, wenigstens sehr nahe zu liegen scheint, und es käme hier nur darauf an, die dazwischen liegenden Mittelglieder, die jene ursprüngliche Weltansicht der mosaisch-jüdischen näher gebracht haben, genauer zu erforschen [46]). Die in eben diesen Homilien zwar durchaus bestrittene, aber gleichwohl den in ihnen vorgetragenen Gnosticismus so nahe berührende Lehre des Magier Simon [47]) bieret ohnedies, wie schon gezeigt worden ist, so vieles dar, was in der engen Sphäre des jüdisch-christlichen Religionsgebiets und des philonischen Platonismus nicht befriedigend auf seinen Ursprung zurükgeführt werden kann.

---

sollte, um am siebenten auf ihm zu bleiben, als Typus der Epochen des Weltlaufs (s. Massuet zu Iren. a. a. O.). Die schon oben erwähnte ebionitische Vorstellung, nach welcher dem männlichen Christus das πνεῦμα ἅγιον, als weibliches Wesen, zur Seite steht, ist nur als eine Modification derselben das πνεῦμα ἅγιον, als weibliches Wesen, als Mutter des Lebens, als Weltseele (ψυχὴ heißt ja die σοφία in den Hom. a. a. O.) als schöpferische und bildende Kraft auffassenden Idee anzusehen. Die ganze Vorstellung gehört sichtbar einer Sphäre an, in welcher die Naturansicht über das Christliche noch sehr das Uebergewicht hatte.

45) Wie namentlich Fleisch und Nahrungsmittel aus dem Thierreich zu genießen, als etwas widernatürliches, was den Menschen in die Gewalt der Dämonen dahingibt, untersagt wird. Hom. VIII, 15, 19. Die Ehe ist zwar erlaubt, ja sie wird sogar besonders empfohlen, aber gleichsam nur als das geringere Uebel zur Verhütung der πορνεία, der größten aller Sünden nach der Idololatrie, betrachtet. III, 68.

46) Einen Beitrag dazu gibt meine Abhandlung De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda (Tüb. Osterprogr. 1831.).

47) Mit Recht hat schon Wolf in seinem Manichaeismus ante Manichaeos Hamb. 1707. S. 175. unter den christlichen Vorläufern den Magier Simon vorangestellt.

Ja, wäre es auch nur der mit dem Weſen des Gnoſticismus ſo enge zuſammenhängende Doketismus, um welchen es ſich hier handelt, wer kann die innere Verwandtſchaft mit der den indiſchen Religionsſyſtemen zu Grunde liegenden Weltanſicht verkennen, und wie auffallend tragen auch ſchon die philoniſchen Theophanien das Gepräge derſelben an ſich (Neander Gnoſt. Syſt. S. 23.)? Verſchiedenheiten, wie ſolche überall ſtattfinden, wo religiöſe Ideen und Anſichten auf vielfach verſchlungenen Wegen, unter dem Einfluß einer lebhaft bewegten Zeit, ſich mittheilen und verbreiten, durch verſchiedene Mittelglieder hindurchgehen, und mit neuen Elementen ſich verbinden, ſollen hier keineswegs überſehen werden, aber ebenſo einſeitig und der Natur der Sache widerſtreitend wäre es, nur bei den Differenzen ſtehen zu bleiben, und um dieſer willen von der Einheit und Uebereinſtimmung, die ſich dem Blik in die weitere Ferne darbietet, keine Kenntniß nehmen zu wollen. Zeigt ſich uns ſchon in der vorchriſtlichen Zeit, wenn die Reſultate einer Reihe von Forſchungen nicht ſchlechthin geläugnet werden ſollen, ein weit innigerer, vielſeitigerer und weiter zurükgehender Zuſammenhang des religiöſen Lebens der alten Völker, als man bei der Beſchränktheit des frühern Standpuncts ahnen konnte, wie ſollte ein ſolcher Einfluß in Beziehung auf diejenige Zeit in Zweifel gezogen werden, die ganz die Tendenz hatte, das Alterthümliche wieder hervorzurufen, das Zerſtreute zu concentriren, und was als bloße Ueberlieferung mitgetheilt war, auf ſeine Quelle zurükzuführen, und zum hellern Bewußtſeyn zu erheben?

Welche Stelle der Manichäismus, ſeinem allgemeinen Geiſt und Character nach betrachtet, in der Geſchichte der Religionen einnimmt, bedarf nach allem Bisherigen keiner weiteren Erörterungen mehr. Er ſteht ganz auf jener merkwürdigen Greuzſcheide, die die vorchriſtliche Welt von der

christlichen, die alte Zeit von der neuen, immer entschiedener trennte. Was von dem neuerwekten Platonismus gilt, kann mit demselben Rechte auch vom Manichäismus behauptet werden. Der eine wie der andere erscheint uns, dem Christenthum gegenüber, als ein großartiger Versuch, in welchem der der vorchristlichen Welt eigenthümliche Naturgeist der Religion auf den Hauptpuncten seines großen Gebiets, hier auf griechischem Boden, dort im fernen alterthümlichen Orient, seine lezten Kräfte sammelte, um sich dem durch das Christenthum hervorgerufenen Geist in einem auf Leben und Tod gewagten Kampfe entgegenzustellen. Hier war es die griechische Philosophie, die alles, was sie Wahres und Schönes erzeugt hatte, auf Einem Puncte vereinigte, dort die alte Weisheit des fernen Orients, die mit ihren großartigen Naturanschauungen und glänzenden Phantasie-Gebilden den Geist des Menschen aufs neue blenden und fesseln wollte. Der große Gegensaz zwischen Geist und Materie, über welchen das religiöse Leben der alten Welt nie hinauszukommen vermochte, und der ebendaher über der Speculation nie den wahren innern Mittelpunct der Religion finden ließ, ist durchaus die Sphäre, in welcher sich auch der Manichäismus bewegt. Indem er aber, in diesen Gegensaz hineingestellt, seine höchste Aufgabe nur darin fand, die beiden einander entgegengesezten Principien gegenseitig zu vermitteln und auszugleichen, die bestehende Welt als das gemeinsame Product der beiden höchsten Factoren darzustellen, vom Geiste zur Materie, von der Materie zum Geist einen Uebergang zu gewinnen, wurde ihm der Geist zur Materie und die Materie zum Geist. Der Manichäismus hat, wie die gegebene Darstellung zeigt, eine materialistische Tendenz, die auf einzelnen Puncten des Systems mit einem auffallenden Uebergewicht hervortritt, und sich am deutlichsten in der von den Gegnern mit Recht geltend gemachten und von den

Manichäern nie völlig abzuweiſenden Behauptung zu erkennen gibt, daß der Geiſt von der Materie befleckt und verunreinigt werden könne. Dies ſezt einen körperlichen materialiſtiſchen Begriff von dem Weſen der Gottheit voraus, der mit der Idee eines reinen Geiſtes ſich nicht vereinigen ließ, und Auguſtin konnte mit gutem Grunde den Manichäern entgegenhalten (**Contra Secund. c. 20.**): *Quid incorporeum intelligere poteritis, qui Deum incorruptibilem nondum creditis?* Demungeachtet würde man das Manichäiſche Syſtem ſehr einſeitig beurtheilen, wenn man den eigentlichen Character des Syſtems nur nach dieſer materialiſtiſchen Seite beſtimmen, und behaupten wollte, es habe das reingeiſtige Seyn völlig aufgehoben, die Gottheit nur als materielles Princip genommen und die moraliſchen Verhältniſſe durchaus in phyſiſche verwandelt. Faſſen wir dieſe Anſicht in ihrer Spize auf, ſo handelt es ſich immer nur um die Frage: ob, was Manes von der Gottheit Körperliches ausſagte, vor allem jenes Licht, in das er das Weſen der Gottheit ſezte, eigentlich oder uneigentlich zu nehmen iſt? Da Manes und ſeine Schüler ſehr beſtimmt erklärten, daß das Licht, in welchem die Gottheit thront, über das ſinnliche, materielle, unendlich erhaben, nur das intelligible Licht ſey, ſo iſt klar, daß ſie die Gottheit nur uneigentlich als Lichtweſen darſtellten. Das Licht ſollte nur die bildliche Anſchauungsform ſeyn, unter welcher die Gottheit aufzufaſſen iſt, wenn wir einen beſtimmten und lebendigen Begriff ihres geiſtigen Weſens erhalten wollen. Ebenſowenig darf daher auch den aus dem Weſen der Gottheit ausgefloſſenen Lichtſeelen eine materielle Lichtnatur zugeſchrieben werden, und es iſt auf keinem Puncte des Syſtems zu vergeſſen, daß das Licht, das das Weſen der göttlichen Weltſeele iſt, nur ſymboliſche Bedeutung haben ſoll. Auf der andern Seite kann aber auch nicht geläugnet werden, daß eben dieſe durch das ganze

System hindurchgehende so enge Verbindung des Bildes mit der Sache, die es bezeichnen soll, uns immer zweifelhaft läßt, wieweit, was ursprünglich nur als Bild genommen werden zu können scheint, dennoch als bloßes Bild gelten soll, es fließt mit der Sache selbst, die es bezeichnen soll, immer mehr in eine unzertrennliche Einheit zusammen. Es entsteht auf diese Weise, indem das Geistige nur unter bildlichen, der sinnlichen Anschauung entnommenen Formen dargestellt wird, wenigstens ein stetes Schwanken zwischen dem Materiellen und Immateriellen, in welchem das Geistige von dem materiellen Substrat, an das es als sein Symbol geknüpft worden ist, sich nie losreißen und in seinem reinen Begriff darüber erheben kann. Ebendies ist es, was ich als den eigentlichen Character des Systems betrachten möchte: das religiöse Bewußtseyn erscheint uns in demselben, gemäß dem Verhältniß, in welchem der Manichäismus zur alten Naturreligion steht, noch immer in einer bildlichen Verhüllung befangen, der Geist ist vermöge des Gegensazes, in welchem Geist und Materie zu einander stehen, an die Materie gebunden, das geistige Leben scheint nicht blos das Gegenbild, Analogon des Naturlebens zu seyn, sondern mit diesem ununterscheidbar zusammenzufließen, kaum als eine einer bestimmten Sphäre angehörende Modification desselben betrachtet werden zu können. Wie aber, dieser Betrachtung zufolge, der ursprünglich gesezte absolute Gegensaz zu einem blos relativen, der Geist in gewißem Sinne zur Materie wird (sofern ja Geist und Materie zusammen nur die lebendige, von der Weltseele, oder dem Lichtprincip bewegte Natur sind), so wird auf der andern Seite auch die Materie zum Geist. Um den einmal gesezten Gegensaz in seiner Strenge festzuhalten, wird auf die beiden einander entgegengesezten, aber in einem Mittlern sich ausgleichenden Begriffe, Geist und Materie, der Gegensaz des Guten und Bösen übergetragen. Auch die

Materie wird daher, ſofern ſie das Princip des Böſen iſt, als ein ſelbſtthätiges intelligentes Princip dargeſtellt, und der Unterſchied zwiſchen den beiden Principien beſteht, indem der Materie dieſelben Eigenſchaften zugeſchrieben werden, die eigentlich nur dem Geiſt in ſeinem Gegenſaz zur Materie zukommen können, zulezt nur noch darin, daß das eine im Guten iſt, was das andere im Böſen iſt. Es iſt gewiß einer der am meiſten characteriſtiſchen Begriffe des Syſtems, daß es die Materie als das ſelbſtthätige Princip des Böſen darſtellt, und den Begriff der Materie mit dem Begriff des Böſen identificirt. Aber auch hier kommt es aufs neue in Gefahr, ſeiner materialiſtiſchen Seite ein zu großes Uebergewicht einzuräumen. Iſt die Materie an ſich ſchon das Böſe, ſo geht der ethiſche Begriff des Böſen, der Begriff der Sünde, verloren, das Weſen der Sünde beſteht im Grunde nur in der Verbindung der Seele mit dem materiellen Leibe, die Sünde iſt nicht ſowohl eine ethiſche That, als vielmehr nur ein phyſiſcher Zuſtand. Gleichwohl dürfen wir hier ſo wenig als bei dem zuvor hervorgehobenen Puncte überſehen, wie ſich das Syſtem dieſes Materialismus immer wieder zu erwehren ſucht, und es wäre unbillig und einſeitig geurtheilt, ihm den ethiſchen Begriff der Sünde völlig abzuſprechen, da es doch nicht umhin kann, die Sünde aus einem freien Acte der das Böſe in ſich aufnehmenden Seele abzuleiten. Allein, wie wir zuvor in Hinſicht der theologiſchen Seite des Syſtems den Character deſſelben in ein Schwanken zwiſchen dem Reingeiſtigen und Materiellen ſezen mußten, ſo ſehen wir auch auf ſeiner anthropologiſchen Seite das Ethiſche immer wieder mit dem Phyſiſchen zuſammenfließen. Der Gegenſaz, der ſich im religiöſen Bewußtſeyn des Menſchen darſtellt, ſofern der Menſch die Sünde, deren er ſich bewußt iſt, als ſeine eigenſte und freieſte, ganz in die Sphäre ſeines innern individuellen Lebens fallende That betrachtet, wird im Ma-

nichäismus aus dem Gesichtspunct eines außerhalb des Menschen vorgehenden Kampfes aufgefaßt. Der Kampf, in welchem die beiden das Wesen des Menschen constituirenden entgegengesezten Principien stets begriffen sind, soll ja vollkommen derselbe Kampf seyn, welchem das ganze Universum vermöge des Gegensazes der Principien unterworfen ist, der sich hier nur in der Sphäre eines individuellen Lebens reflectirt und concentrirt. Aber eben dadurch erhält nun das religiöse Bewußtseyn, wie es durch die Manichäische Weltansicht bestimmt wird, einen Character, der wenigstens von dem Character des christlich-religiösen Bewußtseyns wesentlich verschieden ist. Während das Christenthum das religiöse Bewußtseyn des Menschen nur auf den innersten Mittelpunct jedes individuellen Lebens richtet, und in den Gegensaz, in welchem sich das religiöse Leben bewegt, nichts aufnehmen läßt, was ihm eine andere als rein ethische Bedeutung gibt, oder die Thatsachen desselben in Momente eines außerhalb des Menschen erfolgenden Entwiklungsprocesses verwandelt, rükt dagegen der Manichäismus das religiöse Bewußtseyn aus seinem eigentlichen Mittelpunct in eine Sphäre hinein, in welcher das Individuelle in dem Allgemeinen aufgeht, der Gegensaz zwischen Sünde und Gnade, Fleisch und Geist, zum Gegensaz zwischen Geist und Materie, Licht und Finsterniß wird, und in dem endlichen individuellen Geist, der der Erlösung theilhaftig werden soll, reflectirt sich nur der allgemeine Weltgeist, der in den verschiedenen Formen des Naturlebens ebensosehr, als in der Reihe der Epochen der Weltgeschichte durch die mannigfaltigsten Gegensäze hindurchgeht, um durch die Vermittlung aller und die stets fortgehende Entwiklung des ganzen Weltlaufs die über alle Gegensäze erhabene Reinheit des Bewußtseyns zu gewinnen, die das endliche Ziel des Kampfes des Geistes mit der Materie ist. Je weniger diese rein specula-

tive Richtung der christlichen Theologie, wie die Geschichte derselben bis auf die neueste Zeit zeigt, jemals fremd geworden ist, oder überhaupt jemals völlig fremd wird werden können, da ja die Aufgabe vielmehr nur diese ist, den ethischen Geist des Christenthums nicht aufzuopfern, sondern die beiden Elemente einer ächt christlichen speculativen Theologie in das angemessene Verhältniß zu einander zu sezen, desto mehr wird auch stets dem Manichäismus die historische Bedeutung gesichert bleiben, die er nicht blos in der Geschichte der alten Religionen, sondern auch in der Geschichte der christlichen Theologie als eine beiden Gebieten auf gleiche Weise angehörende eigenthümliche Erscheinung ansprechen kann.

Register
der wichtigsten Gegenstände *)

A.

Abaris S. 480.
Abendmal 79. 337. s. Euch.
Abulpharagius 411.
Acta Thomae 18. 71. 211. 225. 259. 277. 288. 315.
Acten der Disp. des Archel. 5. 413. berichtigt: 59. 319. **)
Adam 139. f. 151. 159. 243. 484. f.
Addas 414. 466.
Aegyptier 97. 459. 465. 471. 479.
Aeonen 17. 225. 298. 312.
Aether 313.
Agapen 335.
Agapius 312. 317.
Ahriman 10. f. 17. 46. 49. 64. 67. 83. f. 89. 127. 152. 322. 417.
Αἱμομιξία 419.
Akerbau 254.
Alexander von Lyc. 6. 9. 38. 326. 396. erläutert: 141. 238. f.
Alexander Polyh. 448.
Allmutter 471.
A. T., Werk des bösen Princips 356. 470. lästert Christum 359. Ggs. gegen das Evang. 360. ist verfälscht 364.
Anthropomorphismus 19. 78. 144. vgl. 358. 364.
Apis 442.
Ἀποκατάστασις 325.
Apostel 298. 471.
Arche 230. 233.
Archon 9. 128. seine Gattin 145. Archon Θερισμὸς 321. Archonten 132. f. 138. f.
Argo 229.
Aristeas 457.
Aristoteles 11. 97.
Armuth 225.
Artemis 478.
Aschmogh 23.
Assuras 476.
Athene 469.
Atlas 79. 337.
Auferstehung 396. 424.
Augustin, seine Schriften gegen die Manich. 7. 9. spricht von sich als Manich. 26. 78. 165. 274. 290. 353. 386. s. Polemik gegen die Manich. 33. 101. f. 329. f. 336. s. Lehre von der Erbsünde 178. 199.

B.

Bahram 430.
Barbelo 468. 473.
Bardesanes 482.
Basilides 84. f. 99.
Beausobre beurtheilt 3. 5. 163. 185. 206. 413. 433.
Bema 303. 373.
Bergrede 377.
Beschneidung 360.
Bischöfe der M. 299.
Böses, Begriff 30. 48. 172. 200. 327. 338. 418. mythische Gestaltung dess. 38. f. Ursprung des Bösen in der Seele 175.

*) Was aus der Inhaltsübersicht zu ersehen ist, ist hier größtentheils übergangen.

**) Bei der S. 319. angeführten Stelle der Acta hat auch schon Semler Einl. in Baumgartens Unters. Theol. Streitigk. Bd. I. S. 291. an χέλυφος gedacht.

Bogomilen 323.
Bok, bildlich 58.
Brachmanen 447.
Brahma 435. 446. 476. vgl. 439.
Braminen 286.
Braut, Bräutigam 315. f.
Buddha 241. 406. 441. f. 448. 459. 462. f. 467. 475.
Buddhaismus 230. f. 434. f.

C.

Canticum amatorium der M. 16. 18. 314. 323. 348.
Caſtenſyſtem 286. 445.
Catechumeni 265. 270. 276.
Catharistae, Katharer 289. vgl. 451.
Chaldäer 296. 300.
Chaos 341.
Chriſten, älteſte 138. Halbchriſten 335. 368. in Perſien 427.
Chriſtus in den Geſtirnen 67. 71. der Lichtgeiſt 162. 214. f. 237. 291. — 207. — 223. — iſt der *νους* 209. 237. 305. Sohn Gottes 210. Erlöſer der Menſchen 233. f. nicht geboren 234. 392. ſ. Sendung 292. leitet den ganzen Läuterungsproceß 291. f. iſt nicht der Chriſtus des Chriſt. 407. — 293. Verklärung Chriſti 485.
Chubilghan 441. 474.
Clement. Homilien 231. 242. 298. 342. 364. 408. 470. f. 483.
Clemens von Al. 313. 447.
Concupiscentia 167. f. 183. 218. f.
Consentes 301.
Consolamentum 243. 279.
Credentes 289.
Cultus der M. 351.

D.

Dämon, der, ſ. Archon, Finſterniß.
Dämonen am Firmament 65. f. 142. Urheber des leiblichen Lebens 136. f. 154. 254. — 218. — 302. 484.
Danaiden 296.
Darunsfeier 354.
Decane 296.
Decalogus 366.
Delos 24.
Demiurg 99. 150. 152. 342.
Dextera luminis 211.
Dhjana 437. f.
Diodor von Tarſus 6.
Dionyſos 295. 407. ſ. Zagreus.
Doketismus 235. f. 388. 390. f. 398. f. 442. 487. f. ſeine Bedeutung 401.
Dolch, bildlich, 93.
Donner und Bliz 221.
Doſitheus 471.
Dualismus, doppelte Form 25. ſ. Inconſequenz 49. 109. Wieſern der Manich. ein abſoluter 37. f. — 256. ſ. Joh. Ueberſ.
Δυνάμεις, die drei höchſten 204 f.

E.

Ebionäen 484.
Edda 325.
Ehe, Eheloſigkeit 259. f. 424. f. 447. f.
Electi, ihre Lebensweiſe 268. f. ſind die Wiedergebornen 270. f. Prieſter 285. ſ. Joh.
Elementargeiſt 348. vgl. 70.
Elemente, fünf der M. 21. f. 52. f. 64. f. ihre Heiligkeit 227. f.
Engel 150. f. 236. 468. 470.
Ἔννοια 468.
Epiphanius 6. 53. 280. 414.
Epist. fund. 117. 154. 347.
Ephraem 285. 467.
Erbſünde 178. f. 199.
Erlöſer, ſein Kampf 61. ſeine Idee 400. 441.
Erlöſung 203. 243.
Eros 155. 341.
Erteuki Mani 251. 453. 455.
Eſſener 230. 259.
Eubulus 92. 423. 453.
Euchariſtie 279. 354.
Eudemus 11.
Eva 151.
Evangelium 240. 362. 383. 392.

F.

Fabel, die Manich. 51. 98. 416.
Fabeln, heidniſche 337.

Faustus der Manich. 8. 271. 335. 392.
Feruers 126. 426.
Feuer 22. 226. 312. 417. dämonisches Element 484.
Fideles 265. 274.
Finsterniß, Fürst derf. 20. sein Reich der Siz des mater. und animal. Lebens 23. 114. 116. seine Gestalt 23. 77. 142. ist der Hades der Griechen 24. Angriff auf das Lichtreich 45. f. ist die Hyle 61. erzeugt den Menschen 134. ist die personificirte Natur 222. seine endliche Unmacht 327. leidet statt Jesu 395.
Fleisch, origo carnium 115. unrein 249. Fleischgenuß verboten 424. 446.
Form im Ggs. gegen die Materie 143.
Freiheit 182. f. 194. 330. f.
Fünfzahl 304. f.

G.

Gebet 289. 352.
Gefangenschaft, bildlich, 472.
Geist, der lebendige, 60. 68. 485. seine demiurgische Thätigkeit 122. 133. 145. 205. 213. sein Verhältniß zu Christus 293. der heilige 207. 223. 371. 468. seine weibliche Natur 485. der Geist Adams und Christi 484.
Geist und Fleisch 175. f.
Geist und Materie 114. 341. 382. 400. 417. f. 435. 450. f. 488. f.
Genien, welthütende 81.
Gens tenebrarum 20. 114.
Gesez, dreifaches, 366.
Geten 455.
Gewebe, bildlich, 83.
Gieseler, beurtheilt 42. ff. 71. 85. 110. 121. 141. 163. 178. 185. 207. f. 211. 213. 273. f. 305. 405.
Gottheit, nicht menschlich persönlich 19. 78. 144. beschränkt durch den Gegensaz 49. f. 101 f. wiefern ihr die Weltschöpfung zukommt 129. f. ihre Verunreinigung durch die Materie 329. 387.
Glieder Gottes 16. 68. 98. 104. 143. 286.
Gnosis, die wahre, 313. 440.
Gnosticismus 44. 90. 150. 281. 342. f. 356. verschiedene Formen deſſ. 345. seine Ansicht über das mythische Alterthum 477. f. seine Genesis 482. f.
das Gute, das Positive 33. seine Wirksamkeit 62.
Gymnosophisten 447.

H.

Häretiker, ihre Neigung zum Rationalismus 385. f. ihre Opposition 402. f.
Häresen, ihre Quelle, 431.
Hegemonius 6.
Heiden 335.
Helena 468. 476. f.
Heraklian 6.
Herodot 351. 425. 427. 427.
Hermas 414. 467.
Hierarchie 298. die Manich. 304.
Höhle, bildlich 452. f. vgl. 92.
Hölleufahrt Chr. 294.
Hom 354. Hompflanze 419.
Homer 195. 469.
Horen 353.
Hormisdas 419.
Hormuzd 420.
Hure, bildlich 472.
Hyle 20. 38. 46. 57. 91. 338.

J.

Jaiuas 449.
Jericho 481.
Jerusalem 471.
Jesus, sein Lehramt 299. f. Christus. — 159. — Jesus patibili 71. 203. 294. 408.
Indulgenzen 285.
Inseln der Seligen 231. 316
Joel 151.
Johannes, der Täufer 298
Juden 335. 346.
Julian, der Pelag. 153.

K.

Kaiomorts 88.
Kaskar 5. 413.

Khatai 430. 451.
Kindertaufe 183.
Kirche, als Schiff 231. die Manich. 282. ihr Vorbild 298. als Braut 315.
Knaben, der Manich. 290.
Körperwelt 126. körperliches Leben, sein Ursprung 115.
Kohl 242.
Kosmogonie, die Manich., ihr Hauptbegriff 61., indische 82. zoroastr. 83. ägypt. und griech. 94. kosmog. Kraft 70.
Kreuzigung Christi, mystisch 74. 396.
Krieg, troj. 477.
Krischna 475.

L.

Läuterungsproceß 204. 221. 230. 281. 290.
Leib s. Inhalt.
Licht, seine Natur 390. Lichtprincip 14. sein Begriff 15. 488. Lichterde 19. 26. 44. 89. Lichtseele 131. 217. s. Seele. Lichtsöhne 42. Lichthelden 81. Lichtgestalten 218. 223. Lichtschiffe 228. 306. Lichtjungfrau 219. 315. 321. Lichtstrahl 133. 150. 436. 473. dreifaches Licht 437.
Lucius 187. 223.
Luft 207. 227. 312.

M.

Magier 11. 353. 416. 423. 426. 432.
Magistri 298.
Maia 63. 435. 472. 475.
Manes, seine Schriften, 10. 153. 240. 283. 390. 453. 461. seine Lebensgesch. 410. 428. 452. sein Tod 304. seine Schüler 414. 461. 467. sein Verhältniß zu Christus 240. 371. Apostel Chr. 368. der Paraklet 369. 430. Haupt der Gemeinde 303. gründet den Glauben an seine Lehre auf ihre innere Wahrheit 384. urspr. Idee seines Systems 405. benützt alte Traditionen 66.
Manichäer, ihre Lebensweise 249. f. 269. ihre Inhumanität 288. afrik. Manich. 8.
Manich. des Mittelalters 138. 243. 268. 279. 289. 305. 355. 402.
Manichäismus, s. Inh. — liebt die Veranschaulichung und das Mythische 15. 19. 26. f. 38. f. 77. 81. 114. 149. 200. f. 212. 348. f. seine materialistische Tendenz 488. f. sein eigentlicher Character 490.
Marcion 99. 236. f. 356.
Marcus, der Gnost. 485.
Marsyas 431.
Märtyrer 335.
Materie 20. 143. f. 147. 173. 399.
Mazdak 433.
Melonen 250.
Mensch, der erste, 52. Art seines Kampfs 55. unterligt 60. 212. seine Scheingestalten 63. — 77. 99. 139. f. 209. Entstehung des Menschen 117. f. 120. f. 134. 139. sein Bild in der Sonne 140. 145. 293. Bild des Archon 145. Mikrokosmos 146. 172. 200. 281. doppelter Mensch 271. menschliche Gestalt 143. Menschensohn 207. 210.
Meschia 88.
Metempsychose 317. 422. 440.
Metangismonitae 320.
Mirkhond 430.
Mithras 91. f. 207. 354. 406. 421. 423. 454. 460. 465.
Mittler 94. 421. 441.
Monas und Dyas 483.
Mond, sein Wechsel 296. 306. Aufenthaltsort der Seelen 311. — 226. 478.
Monotheismus 339. f.
Moses 147. 357. seine Deke 346.
Mosheim beurth. 3. 105. 120. 139. 163. 168. 185. 273.
Muhamed 240. 369.
Musik 251.
Mutter des Lebens 52. f. 486.
Mysterien 82. 228. 295. 354. f. 423.

Mythen 94. f. Manichäiſche 115. 118. f. 215. f. Weſen des Mythus 136. 218.

N.

Naturen in Chriſtus 391.
Naturleben, ſeine Heiligkeit 253. 266. 283. f. 425. 446.
Naturreligion 345. 490.
Nazarener 427.
Neander, beurth. 3. 121. 124. 157. 185. 207. 210. 282. 304. 405. 411.
Nebrod 137.
N. T. verfälſcht 379. f.
Neuplatoniker 398. Neuplatonismus 488.
Nimrod 66. 137.
Nirwana 444.
Numa 352.

O.

Odas 466.
Odyſſeus 480.
Oel 150. 277.
Oliven 242.
Omophoros 79. 294. 321.
Opfer 82. 91. 335. 351. 425. 446.
Ophiten 45. 99. 151. 162.
Orion 66.
Ormuzd 10. 17. 83. 99. 420.
Orphiſche Lehre 134.
Ortſchilang 230. 439.
Oſiris 94. 97. 98. 296. 302. 341. 407.
Oſſener 223.

P.

Pacurius 432.
Pallas 80.
Pantheismus 42. 76. 109. 435.
Paraklet ſ. Manes.
Paradies 159.
Paſchahfeſt 373.
Patriarchen 366.
Pelagianismus 248.
Penelope 480.
Perfecti 268. 270.
Perſer 227. 351. 403. 425. 431.
Petrus 342. 474.
Pfeil, bildlich, 480.
Pflanzenleben 252.
Philo 93. 147. 155. 159.
Plato 62. 97. 117. 147. 218. 456. 477. 480.
Platonismus, philoniſcher, 482. f.
Plutarch 12. 25. 95. 352. 419.
Polytheismus 339.
Pontifex 305.
Porphyr 92. 423. 426. 454. 482.
Poſaunenſchall, der ſiebente, 481.
Πρεσβύτης 323.
Priscillian 221.
Propheten 357. 366. 470.
Proteus 63. 477.
Prunikos 468. 473.
Ptolemäus, der Gnoſt. 367.
Puranas 445.
Pyramiden 481.
Pythagoras 351. 458. 459.

Q.

Quellen, morgenl. und abendl. über Manes 428. f. 451. f.

R.

Rachab 481.
Rachel 475.
Rathsgötter 296. 301.
Raub 418. 476. 481.
Rauch 22.
Raum. 436.
Regen 220.
Regionen 22. 304. 437.
Reichthum 255.
Reue 170. 198. 263.
Rieſen 66. 77.
Ruhe 313. 444.

S.

Saclas 137. 138.
Säule 313. die ſieben 484.
Sadducäer 433.
Sanſara, 439.
Saracenen 466.
Sarmanen 447.
Satanas 419.
Saturnin 150.
Schaf, bildlich, 58. 470. 472.
Schapur 429.
Schatzkaſten, thesaurus 240. 461.
Schildkröte 79.
Schisma 336.
Schlange 91. 161.
Schöpfeimer 295.

Schöpfungsbegriff im Manich. 42. 61. 125.
Scythianus 411. 459. 465. *)
Secten 336.
Secula 17. 298.
Seele 112. f. Abfall der Seelen 113. 117. 134. 440. ihre Lichtnatur 131. f. 153. 166. f. 170. 190. 193. 484. Zweiheit der Seelen 162. f. die böse Seele 175. f. 197. die Läuterung und Rükkehr der Seelen 291. ihre Wanderungen 295. f. 305. f. 317. drei Classen der Seelen 317.
Seite, die rechte und linke 212. 470. 484.
Siebenzig, Bedeutung dieser Zahl 301. 343.
Signaculum 248.
Simplicius 24. 27. 103.
Simon, der Magier 342. 468. f. 486.
Simonianer 313.
Sittenlehre 244.
Sonne und Mond 67. 69. f. 209. 225. 232. 290. 484. f. Lichtschiffe. Sonne das Feuer 246. 312. Aufenthaltsort der Seelen 306. Sonnengötter 406.
Sonntag 354.
Sophia-Achamoth 18. 100. 315. 435. 471. 485.
Spiel demiurgisches 435.
Splenditenens 79. 337.
Sünde, die erste 156. Wesen der Sünde 172. 198. 263. 321.
Sündenfall. Mos. Gesch. 157. nach Manes 152. 181.
Sündenvergebung 170. 262. 279. 283. 409.
Sündfluth 230 262. 310.
Stesichorus 477.
Stier 92.
Synedrium 301.
Syzygien 257. 483.

T.

Taufe 273. 355. Jesu 393.
Terebinthe 463.
Terebinthus 411. 459. 465.
Theodicee, Manich. 109.
Theodor von Mopsv. 13. 419.
Thiere 22. 116. am Himmel 66. 301. Thierwelt 318. 417 Tödtung der Thiere 252. f. 284. 425. 446.
Thierkreis 16. 295.
Thomas 243. 414. 467.
Tirthakaras 451.
Titus von Bostra 6. 9. 30. 329. 339.
Tod 321. 396.
Traducianismus 157. 182.
Trinitätslehre, Manich. 205. 228. 345.
Tugend, doppelte 265.
Turbo 6.
Turkestan 436.
Typhon 67. 94. 97. 341.

U.

Upanisads 308.
Urmensch s. Mensch.
Urreligion und Uroffenb. 364.
Urstier 87. 227.
Urübel 439.

V.

Valentin und sein System 82. 435. 445. 461.
Vedas 82. 435. 445. 461.
Verdammniß 331.

*) Die vier dem Scythianus zugeschriebenen Religionsbücher hat auch schon Assemanni Bibl. Orient. T. I. Romae 1719. S. 122. mit den vier Vedas der Indier, mit welchen sie als Schriften Mani's oben S. 461. zusammengestellt worden sind, verglichen: „Verosimile est, quatuor libros ab ipso relictos eosdem esse cum illis, quos Brachmani jactant a Brahma fuisse conscriptos: par enim utrorumque numerus et idem argumentum“ mit der allgemeinen Bemerkung: „utcunque res se habuerit, compertum est ab Europaeis viris doctissimis, Brachmanas cum Manichaeis in multis conveoire. — Credibile est, hominem, qui Graecorum linguam et literas summo studio ediscere sategisset, Brachmanum et Gymnosophistarum sectas explorare haudquaquam neglexisse.“

Vergeltung 255. 320.
Verkörperung 442. 485.
Vernunft, ihre Auctorität 378. 885. ihre Unzulänglichkeit 387.

W.

Waſſer 226. 311.
Waſſertaufe 273. 276.
Wegnern beurth. 163. 178. 185. 196. 285.
Weib, Erſchaffung, 155.
Weisheit ſ. Sophia.
Weiſſagungen 367. 389.
Wein 251.
Welt, ein figmentum diaboli 399. Welten, drei 437. die gegenwärtige und die künftige Welt 484.
Weltall als Rieſenleib 146.
Weltanſicht, die teleol. 125. f. die Manich. 242. 255. 281. 399. zoroaſtr. 420. f. die der Clementinen 256. 483.
Weltbrand 324. 329.
Weltgegenden 27.
Weltentwiklung, Hauptmomente nach dem Manich. 81.
Weltjahr 17.
Weltſeele 51. 64. 76. 209. 315. 450. 472.
Weltwoche 481.
Wiſchnu 79. 406.
Wolf 58. 419 472.
Wunder 388.

X.

Xenophon 175.

Z.

Zarades ſ. Zoroaſter.
Zagreus 94. 435.
Zamolris 455. 480.
Zendaveſta 241.
Zendiks 433.
Zeruane akerene 11. 13.
Zeugung 114. 135. 427.
Zoroaſter 25. 92. 240. 419. 453. 459. ſeine Religion 10. 48. 83. 338. 415. ihr Verhältniß zur Lehre der Magier 11. 416. ihre Lehren 409. 422. 434. f. ihr Einfluß 403.
Zwölfzahl 16. 18. 300.

Druckfehler.

Seite	Lin.	ſtatt	iſt zu leſen
10	20	κοινοῦν	κοινωνεῖν
23	6	suassisset	suasisset
42	22	t. ingenitus	t. ingenita
140	14	lateiniſchen	lateiniſche
145	31	Gatten	Gattin
185	25	verſchiedener Seite	verſchiedenen Seiten
231	26	Einer	Einen
235	33	Maria	de Maria
271	12	ihr	ihnen
279	24	des	der
360	18	ascenscionis	ascensionis
420	30	Magie	Magier.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

Form 419